JOSE M.ª VIGIL GALLEGO

La política de la Iglesia apolític

Una aportación a la teología política desde la histo

Serie: LAS IDEAS Y LA VIDA

N.° 3

La política de la Iglesia apolítica

Una aportación a la teología política desde la historia

por José M.ª Vigil Gallego



COMERCIAL EDITORA DE PUBLICACIONES

ALMIRANTE CADARSO, 11

VALENCIA-5 (ESPAÑA)

Depósito legal: V. 1.842-1975
I. S. B. N.: 84-7050-125-9

Tip. P. Quiles - Grabador Esteve, 19 - Valencia

A la memoria de mi madre
que me ha precedido
en la otra vida.

INTRODUCCION

El presente estudio es una "aportación a la teología política desde la historia". Como tal, pretende hacer un análisis concreto de una situación histórica para extraer de ella unas pistas de reflexión de cara a la teología política. No es, pues, sin más, un estudio de teología política. Se limita más bien a profundizar en el conocimiento de una situación histórica vivida por la Iglesia para poner de relieve algunas de las lecciones que de allí brotan y pueden servirnos hoy desde la perspectiva de una teología política de cara a la praxis cristiana.

Sin embargo, no se trata simplemente de un estudio de una "situación histórica" si por tal entendemos algo ya definitivamente pasado. Muchas de las actitudes que la Iglesia ha observado en la historia siguen siendo sostenidas hoy por algunos grupos de cristianos. Por eso, la lección que pretendemos extraer se refiere al hoy de la Iglesia, no a una estéril e incomprensiva crítica del pasado. El centrar el estudio en un análisis histórico tiene la ventaja de facilitarnos el reconocimiento sereno de las cosas, al soslayar nuestra tendencia a la autojustificación y al evitar las polémicas interesadas que se suelen producir cuando hablamos del presente.

Roma, mayo de 1974.

JOSE M.ª VIGIL

CAPITULO PRIMERO

SIGNIFICACION SOCIAL

DE LA

REVOLUCION

LIBERAL-BURGUESA

En torno al siglo XIX se produjo el tránsito de la sociedad desde una organización "estamental" hacia unas nuevas formas "liberal-burguesas". Este tránsito se dio tanto en Occidente como en América. Las tierras americanas vivieron, fundamentalmente en este siglo, su llegada a la mayoría de edad política, mediante los procesos de independencia. En este contexto social y político vivió la Iglesia del siglo XIX. Por eso no podemos comprender ni enjuiciar su actitud si no estudiamos previamente, en sí mismo, el contexto social y político en que se movió. Es lo que pretendemos hacer ahora.

Y antes que nada es preciso aclarar los términos. Al hablar de "significación social" apuntamos hacia algo global y complejo. No nos limitamos a lo social como campo contradistinto de todos los demás. Nos referimos más bien al contenido humano mismo que late debajo de todos los movimientos económicos, políticos, sociales y hasta revolucionarios de este siglo XIX que estudiamos. Se trata de las implicaciones sociales, de los ideales humanitarios, de las exigencias de justicia, de las metas de evolución social que —junto con otra serie de influjos ciertamente muy diversos— inspiraron dichos movimientos.

Al hablar, por otra parte, de "revolución liberal-burguesa" nos referimos globalmente al conjunto de procesos —muy diversificados entre sí— que abarcó el tránsito de la sociedad estamental a la sociedad liberal-burguesa. Su exponente más cualificado fue la Revolución Francesa. Sin embargo, como advertimos, al hablar aquí de "revolución liberal-burguesa" no nos referimos a la revolución de 1789 en Francia, ni a cualquiera de las conmociones paralelas que se dieron en España a lo largo del siglo XIX, ni a las luchas de Cuba por su independencia, sino a todo ese fenómeno revolucionario (en el sentido complexi-

vo de la palabra) que inspirándose en la mentalidad ilustrada de la revolución de 1789 y siendo continuadora de sus mismos ideales engendró en Occidente y América la llamada sociedad liberal-burguesa.

La revolución liberal-burguesa se originó en el seno de la sociedad estamental o del *Ancien Régime,* y dio origen a la sociedad clasista o liberal. Según esto, estudiaremos en primer lugar la sociedad estamental del Antiguo Régimen, después los factores de evolución que provocaron su crisis y en tercer lugar trataremos de acercarnos descriptivamente a la sociedad ideal liberal que los revolucionarios soñaban. Estos serán los tres pasos de nuestro estudio con que trataremos de alcanzar la "significación social de la revolución liberal-burguesa".

I. LA SOCIEDAD ESTAMENTAL DEL ANTIGUO REGIMEN

Históricamente, la sociedad estamental es la heredera y continuadora de la sociedad feudal. Esta sufrió a lo largo de los siglos un fuerte revisionismo. Las leyes y usos feudales van transformándose y modelándose, fundamentalmente en beneficio de los siervos. La pérdida del carácter personal de la relación de vasallaje y el derecho adquirido del súbdito a la subinfeudación provocó una irremediable crisis en la fidelidad vasallática. Los lazos de dependencia personal se generalizan, con lo cual se provoca una privatización en las relaciones políticas. *Como consecuencia se produce la disgregación del poder político* a lo largo de una jerarquía de señores vinculados en un sistema binario cerrado, que no permite establecer ninguna conexión general, por cuanto la fidelidad no va más allá del señor inmediato (1). Los siglos XI-XIII van a ser testigos de la consolidación de los movimientos nacionalistas. Surge entonces la monarquía como forma de autoridad capaz de aglutinar los nacionalismos. La monarquía refuerza su autoridad con el absolutismo para reducir la atomización social en que se vio disuelta la sociedad subsiguiente a las crisis político-sociales de las invasiones bárbaras, atomización que la sociedad feudal no había resuelto. Así, en torno a las monarquías nacionalistas aparece y queda configurada la sociedad llamada "estamental".

La sociedad estamental consta —como su nombre indica— de estamentos sociales bien diferenciados. En concreto son tres: la nobleza, los eclesiásticos y el pueblo llano.

---

(1) ARTOLA, MIGUEL: *Textos fundamentales para la Historia,* "Revista de Occidente", Madrid, 1968, p. 54. En los análisis históricos siguientes sigo de cerca el pensamiento de este autor.

La *nobleza* es la clase alta civil. En la sociedad feudal se dio un proceso de diferenciación de condiciones jurídicas que abocó en el régimen jurídico del privilegio. La nobleza comienza a ser estamento privilegiado hereditario en el siglo XII, momento en el que se da el tránsito de la *caballería* a la *nobleza*. La primera era un grupo "de hecho" privilegiado. La segunda goza ya "de derecho" de un régimen jurídico de privilegio. En el siglo XIII queda cerrado el acceso a la clase señorial, quedando así constituida la nobleza, como estamento privilegiado y aristocrático netamente diferenciado del resto de la población (2). Así, la nobleza queda constituida heredera y sucesora de la caballería, de los antiguos señores feudales. Y, como contrapartida a este reconocimiento de privilegio que se le concede en la sociedad estamental, la nobleza pierde el carácter autónomo de sus derechos políticos (cuya manifestación extrema era el derecho a la guerra privada), quedando integrada en la esfera política de las monarquías nacionales.

La pertenencia a la nobleza comporta la exigencia de un determinado estilo de vida que se expresará en los códigos de caballería. Las exigencias de este estilo de vida se agrupan en torno al tema del honor, entendido en forma elitista y segregacional, y hereditario cuasibiológicamente. Excepcionalmente, sólo el favor del rey puede dar acceso a la clase nobiliaria. Las exigencias que el honor comporta en el estilo de vida de la nobleza se verán ampliamente recompensadas por el reconocimiento jurídico de un estatuto particular de privilegio. Exención fiscal de impuestos, ámbito jurídico particular, derecho al duelo judicial y liberación de las penas corporales figuran entre los rasgos más importantes de su estatuto jurídico privilegiado. Finalmente, el honor les exige la abstención de otras actividades que no sean las "artes liberales" o la política. Esta se constituye en su actividad específica.

(2) "*Defensores* son uno de los tres estados porque Dios quiso que se mantuviese el mundo: ca bien así como los que ruegan a Dios por el pueblo son dichos *oradores;* et otrosí los que labran la tierra et facen en aquellas cosas por que los homes han de vevir et de mantenerse son dichos *labradores;* et otrosí los que han a defender á todos son dichos defensores: por ende los homes que tal obra han de facer tovieron por bien los antiguos que fuesen mucho escogidos, et esto fue porque en defender yacen tres cosas, esfuerzo, et honra, et poderio". ALFONSO X: *Las Siete Partidas* (1265), p. II, t. XXI.

Existe, sin embargo, otro título fundamental por el que la nobleza está en estatuto de privilegio: la propiedad. Sus latifundios son la herencia de las antiguas propiedades feudales. Esta propiedad —trabajada para ellos por el pueblo llano— es la base económica de su privilegio. La exención fiscal hace fácil y desmesurado el latifundio, a la vez que hace relativamente frecuente el caso de los bienes abandonados (yermos) o dedicados al lujo o al recreo (la caza). Estas propiedades improductivas (puestas en "manos muertas") y exentas de contribución fiscal acarrearán con frecuencia graves crisis económicas al Fisco.

El *pueblo llano* es el estamento bajo de la sociedad. Está constituido fundamentalmente por los "burgueses". Los burgueses son los habitantes de los pequeños burgos, que comenzaron a existir con independencia propia al final de la etapa del feudalismo, y que constituyeron uno de los principales factores de su crisis.

En efecto, se puede considerar la aparición de la burguesía —los burgueses de los pequeños burgos— como el factor principal que provocó la desaparición de la organización feudal de la sociedad. Europa había vivido durante varios siglos en una economía patrimonial en la que la tierra se había constituido en el único valor regulador del sistema social y político. El hombre no podía obtener seguridad y libertad, a cualquier nivel, sino por su relación con la tierra, relación sobre la que se establecían los vínculos de dependencia feudales. Pero con el siglo XII aparecen transformaciones económicas y demográficas de primera magnitud. Aparecen las pequeñas herramientas. Con el cabestro, por ejemplo, los animales de tiro —principal fuerte de energía de aquel tiempo— rinden veinticinco veces más. Muchos hombres quedan liberados de un esfuerzo físico directo. Con la herramienta aparece un nuevo tipo de producción: la artesanía, y, con ésta, una nueva clase social, que no

depende ya del sistema agrícola: el artesanado. Nueva fuente de producción. Nuevas riquezas. Circulación de bienes. Incremento demográfico. Aparición de nuevas comunidades independientes —jurídica y económicamente— del sistema feudal, agrupaciones corporativas, núcleos de actividad económica, mercados nuevos y florecientes.

"Pero los señores feudales no comprenden ni la transformación económica, ni el origen de una riqueza que ellos no crean ni controlan, ni el ingenio de las inteligencias que guían este proceso; ellos permanecen fuera del circuito y, muy pronto, resisten ferozmente a este *desorden* que se va estableciendo fuera de su ámbito de dominio ligado con juramento y al margen de sus privilegios, vaciados ahora de contenido. Se trata, evidentemente, de la derrota del viejo concepto de fidelidad feudal, y se comprende cómo vino lanzado el entredicho, incluso en el derecho clerical, contra las "comunas", 'palabra nueva y detestable', grita Gilberto de Nogent, célebre cronista apegado al viejo régimen, testigo ciego de una tal transformación..." (3).

Los burgueses son el estamento que, de alguna manera, consiguió su victoria dentro de aquella transformación social (¿revolución?) que dio al traste con la sociedad feudal. ¿Podía significar, sin embargo, la nueva "sociedad estamental" la meta máxima de sus aspiraciones? La historia se encargaría de dar la respuesta negativa.

Las "comunas", los burgos típicos de la sociedad estamental, significan el fin del vasallaje feudal. El burgués se ha liberado de la necesidad de vender su libertad para conseguir seguridad. Se ha hecho autónomo respecto a una autoridad superior. El burgo, la "comuna, es la toma de conciencia de un bien común, en el cual todos y cada uno se descubren solidarios, con un sentido de lo colectivo en el que los intereses materiales son el tejido en que se esconden opciones espirituales. Hasta este momento, el juramento ligaba verticalmente el vasallo a su

(3) M. D. CHENU: *Per una teologia del lavoro,* Borla Editore, Torino, 1964, pp. 98 y ss.

señor. Ahora estos hombres se reúnen, ligados todavía por un juramento que esta vez es expresión de una solidaridad horizontal. Estatutos colectivos sustituyen a los antiguos contratos individuales de vasallaje. Los ciudadanos se someten al bien del conjunto y no a ésta o aquélla persona, mientras vienen garantizados sus 'derechos y libertades'. El antiguo juramento pierde valor, con gran escándalo de los viejos moralistas, que no comprenden la grandeza espiritual de una conciencia comunitaria" (4).

Pero esta superación del vasallaje feudal no significa la abolición de muchos otros "vasallajes", nuevos o viejos, con frecuencia ocultos. Está claro que la única fuente de producción está en la burguesía —en la sociedad estamental—. Sin embargo, a través de múltiples mecanismos se hace respetar la primacía económica de la clase privilegiada. La propiedad de la tierra —que no, ciertamente, el trabajo de la misma— proporciona a los estamentos privilegiados una buena base económica. Los tributos e impuestos que gravan sobre el pueblo financian el ámbito político, a la vez que cumplen la misión de controlar fuentes de riqueza independientes (la artesanía y el incipiente capitalismo, por ejemplo, frente a la agricultura), sobre las que la clase privilegiada no puede reivindicar rentas ni beneficios bajo ningún título (no es propietaria). De esta manera puede prolongarse ocultamente un nuevo "vasallaje" dentro de la sociedad estamental, aún después de abolido el vasallaje feudal.

Pero no sólo existe ese tipo de vasallaje económico oculto del que acabamos de hablar. También existe en la sociedad estamental, de alguna manera, un vasallaje de tipo político. La política, en efecto, es la esfera de las clases privilegiadas. Ellas detentan el poder político. La monarquía se esfuerza desde el principio en reforzar su absolutismo, pero la nobleza (la "corte") siempre interviene y participa en la política. No en vano siempre a lo largo de la historia se ha reconocido la convertibilidad entre el poder económico y político. El pueblo llano, por el contrario, se limita a ser sujeto pasivo de una política que "viene de

(4) Ibíd., pp. 100 y ss.

arriba". Las alianzas nacionales se conciertan por enlaces matrimoniales entre los reyes, y con frecuencia las guerras tienen un origen semejante. No existe el concepto ni la realidad de la participación política del pueblo, ni siquiera —lo cual es más significativo todavía— el sentimiento de su ausencia.

No sería completa la descripción de la sociedad estamental si no aludiéramos a un estamento intermedio, el *eclesiástico*. Al salir de la sociedad feudal hacía ya bastante tiempo que el clero no se confundía con el pueblo. Formaba clase aparte. Estatuto jurídico aparte y disposiciones canónicas concernientes a su forma de vida, junto con las evidentes implicaciones de una mentalidad medieval sacral, habían hecho del clero un estamento que fácilmente puede emparentarse con el concepto de casta (5).

En cuanto a su estatuto económico social el clero resultaba ser también algo intermedio. Intermedio porque, a un sector de declarada pertenencia a la esfera nobiliaria (obispados, abadías, dignidades, jerarquía en general), juntaba otro sector perteneciente a las clases llanas (el "clero bajo"). Con todo, se puede afirmar que la Iglesia de la sociedad estamental pertenecía a la esfera privilegiada, ya sea desde un concepto de Iglesia que la identifica con la jerarquía, ya sea por la constatación de que aún el clero bajo, que podía compartir normalmente el nivel económico de las clases humildes, no compartía con ellas sin embargo un mismo tipo de obtención de los recursos económicos. Por otra parte, durante el último período feudal existió un intenso flujo y reflujo entre la nobleza y la Iglesia. La lucha de las investiduras da un claro testimonio de ello. La función eclesiástica fue retribuida habitualmente mediante la entrega de beneficios feudales. Poco a poco la función pastoral fue subordinándose a la retribución feudal. "Y esto en un doble proceso. De una parte los emperadores otónidas preferirán conceder estados en feudo a eclesiásticos, por cuanto a su muerte revertían a la corona, mientras los concedidos a laicos se perdían

(5) VITTORIO MERINAS: *Dossier sobre la desclericalización,* Estela, Barcelona.

definitivamente en virtud del carácter hereditario que la institución había adquirido. De otra se producirá la penetración creciente de nobles en el orden eclesiástico, buscando un medio de establecimiento socioeconómico, con la consiguiente extensión de la simonía" (6). El resultado será una Iglesia secularizada, carente de toda ejemplaridad —incluso al nivel del pontificado—, predominantemente anclada en la esfera social privilegiada.

(6) ARTOLA: l. c., p. 82.

II. LOS ANTECEDENTES DE LA REVOLUCION

La revolución liberal-burguesa no surgió de la nada, ni se presentó de improviso. Su gestación histórica duró varios siglos. Poco a poco fueron apareciendo en la historia de occidente numerosos factores críticos que avanzaban, lenta pero inexorablemente, hacia la formación final de una situación social que se manifestaría inconteniblemente revolucionaria. A lo largo de los siglos, numerosos "signos de los tiempos" detectaban una profunda transformación social. Los espíritus que mejor sintonizaron con la marcha de la historia percibieron bien pronto el carácter revolucionario que encerraban ya en sí, como en germen, todos aquellos "factores críticos". Eran los antecedentes —remotos, pero claros y ciertos— de una revolución de los espíritus que se avecinaba simultáneamente desde varios frentes: tanto desde el campo social y político, como desde el pensamientos filosófico o desde las doctrinas económicas.

Vamos a estudiar unos cuantos de estos factores, los principales. La división y presentación es esquemática. Sabemos bien que en la realidad se presentaron con una fuerte interdependencia, de manera que en cada caso resulta imposible individuar absolutamente la participación de cada uno de los influjos.

1. El contractualismo político y el proceso de secularización

El proceso de secularización de la sociedad política tiene su origen no sólo en el plano del pensamiento, sino también —y principalmente— en la arena misma de los hechos políticos.

El primero de estos hechos políticos que influyó como germen secularizante en la sociedad occidental fue el enfrentamiento

entre el poder civil y el religioso. A partir del siglo IV, y luego en el siglo IX ("translatio imperii"), se produjo una fusión política entre ambos poderes. En aquella situación social, *Iglesia, Imperio* y *cristiandad* no designan sino una misma realidad social. El problema tenía que surgir, inevitable, a la hora de determinar los ámbitos de competencia mutua. Esta confrontación de poderes se ha llamado tradicionalmente "lucha de las investiduras", pero esconde tras sí un significado político y religioso mucho más profundo de lo que su nombre indica. Este enfrentamiento y ulterior separación es uno de los pasos claves de la historia de occidente. La cristiandad acababa de romper con ello su unidad en su mismo centro. De un centro único de cohesión se pasaría a dos focos de poder (el papal y el imperial), que cada vez se irán distanciando más. El círculo pasa a ser elipse y amenaza escindirse totalmente. La aparición de las monarquías del antiguo régimen no hace sino consolidar la separación.

Sin embargo, la separación no era total. Se trataba, simplemente, de una "separación de poderes". Pero en el fondo mismo del tejido social, la religión seguía profundamente vinculada a la estructura de la sociedad. En este punto es donde incidirá la segunda ruptura.

Esta segunda ruptura encuentra también su origen más en los hechos políticos que en la teoría política. Esta seguirá a aquéllos. Y los hechos que motivan esta nueva ruptura son las guerras de religión. La escisión de la fe en varias confesiones que no se toleraban sin dificultad hacía imposible e inválida la común base tradicional teológica sobre la que se asentaba la sociedad y su teoría política. Por otra parte, la (hasta entonces) hermética unidad entre ideología política e ideología religiosa, propia de la sociedad medieval, convertía inevitablemente en problema político el confrontamiento entre las distintas confesiones religiosas. A la luz de esta hermética unidad entre ideología política e ideología religiosa el esquema político amigo-enemigo venía necesariamente aplicado a los conflictos confesionales religiosos. La nación vecina de confesión religiosa diver-

sa era enemiga. El disidente religioso del interior era considerado inevitablemente como enemigo político, subversor, atentador contra el orden político (religioso) de la sociedad.

Con esta metodología ideológico-política la estabilidad de Europa se tambaleó. Los conflictos político-religiosos se prolongaron. Se convirtieron en una pesada carga que Europa no podía ya soportar. Y como las medidas religiosas de la Iglesia se mostraron ineficaces para dar marcha atrás en el proceso de diversificación de las confesiones cristianas, hubo de tomarse necesariamente una medida de carácter político. La medida a elegir se fue mostrando cada vez con más claridad: había de incidir, precisamente, en aquella "hermética unidad entre ideología política e ideología religiosa".

La ruptura de esta unidad, sin embargo, no se hizo por decreto político. Era un paso demasiado grave y excesivamente cargado de repercusiones para la historia. Fue preciso justificarlo con un elaborado acompañamiento de reformulaciones del pensamiento, tanto político como teológico. Lo que se manifestaba como absolutamente cierto era la inviabilidad de aquella praxis política tan íntimamente vinculada al pensamiento religioso.

Era el momento de buscar una vía de salida. El conflicto político-religioso del momento incidía sobre el mismo meollo de la estructura social. De hecho, la "hermética unidad entre ideología religiosa e ideología política" estaba ya rota (los hechos políticos bélicos lo demostraban). Hacía falta urgentemente un reconocimiento de esa ruptura y una justificación racional de la misma. Hacía falta encontrar otro tipo de ordenación social que supliera aquella unidad perdida. Era preciso encontrar una base común de acuerdo social sobre la que poder construir una ideología político-social que quedara de antemano inmunizada contra cualquier conflicto político de origen religioso. En cualquier caso, esta base común de acuerdo social no podría buscarse en la religión, pues religioso era, precisamente, el conflicto del momento.

La búsqueda de esta base común fue centrándose paulatina y cada vez más conscientemente en torno a este punto: la naturaleza humana. Este es el momento histórico en que vemos surgir en occidente con un poderoso impulso los estudios sobre "teología natural", "derecho natural", "religión natural", etc., todo ello en torno a la "dignitas humana", fórmula originariamente política y secular. El acuerdo común sobre el que montar una sociedad se busca en torno a la "dignidad humana", dignidad que se reconocerá a toda persona humana, con inviolable igualdad, con plena abstracción de su opción religiosa.

Que toda aquella reflexión filosófica, jurídica e incluso teológica no era una pura abstracción casual, sino que perseguía una solución a los conflictos político-religiosos es hoy algo claro (7). Sobre todo es evidente y constatable el conjunto de repercusiones que dicha reflexión desencadenó en la posterior historia político social.

Este acuerdo común en torno a la "dignitas humana" trae pronto secuelas en el campo de la teoría política: la aparición del individualismo político y de las doctrinas contractualistas.

El individualismo político deriva del individualismo renacentista. En el contexto social posterior a las guerras de religión se extraerán las consecuencias políticas del individualismo renacentista. El sujeto humano es considerado como la realidad fundamental y, considerado que la sociedad no es sino una superposición de individuos, se construye el individualismo como nueva teoría política, que hace del grupo humano el sujeto político fundamental y cuyo primer principio será el reconocimiento equitativo de derechos a los miembros del grupo. Estos ejercerán sus derechos mediante fórmulas y cauces contractuales. Y aquí engarzan las teorías políticas contractualistas (8).

(7) Por lo que respecta a la teología, lo ha mostrado, por ejemplo, E. Feil: *Von der 'politischen Theologie' zur 'Theologie der Revolution'?*, en "Diskussion zur 'Theologie der Revolution'", Kaiser Verlag, München, 1969, pp. 117-119.
(8) Artola: l. c., p. 314.

Las doctrinas contractualistas suponen un modo nuevo de pensar en el plano de la teoría política. Por primera vez se construye un pensamiento político enteramente desvinculado de toda adherencia teológica o religiosa. El contractualismo sigue pensando al hombre como la realidad fundamental. Al menos se trata de la realidad fundamental para construir el edificio de la sociedad política. La ruptura que se ha llevado a cabo entre la ideología política y la ideología religiosa exige prescindir metodológicamente de los principios religiosos. Hay que construir una sociedad política inmunizada contra los conflictos de origen religioso. Para ello es imprescindible abstraerse del hecho religioso. La sociedad política debe funcionar "etsi Deus non daretur" (Grotius).

Desde esta perspectiva, para el contractualismo no hay ningún principio superior de autoridad en torno al cual organizar la sociedad. No hay tampoco ningún principio teológico, sobrenatural o religioso al que apelar para justificar la filosofía política de la sociedad. Cada hombre, cada grupo es una vivencia humana originaria para los efectos políticos. Por ello, no cabe otra forma de construcción de la sociedad que a través del contrato entre los hombres. La autoridad emana del contrato social. El acuerdo social se ha encontrado ahora en la dignidad humana, sin referencia a lo religioso.

Fácilmente se comprende que el cambio es notable. Para muchos cristianos del momento, desapercibidos, los hechos pueden parecer un simple cambio de nombre. Ellos pueden hacer derivar esa "dignidad humana" de la condición sobrenatural de la filiación divina o la semejanza del hombre para con su creador. Todo puede parecer igual. Pero la realidad es muy otra. Todo es distinto ahora. La ideología política sobre la que se funda la sociedad ya no está vinculada con ninguna ideología religiosa. Esta ha sido desplazada por un pensamiento secular. El origen del asentimiento común sobre el que se funda la sociedad política ahora no deriva ya de ninguna realidad o perspectiva religiosa, sino de una determinada aquiescencia colectiva sobre la interpretación de lo que está a la base: la naturaleza

humana y su dignidad. Dios y su autoridad no están ya presentes en la estructuración de la sociedad. No es que se nieguen; simplemente se ha prescindido de ellos. Dios y su autoridad se han hecho superfluos para la organización política de la sociedad. "Etsi Deus non daretur"; todo funciona igualmente. Lo político se ha "emancipado" de lo religioso. Ha cobrado autonomía y consistencia propias. La sociedad política se ha secularizado.

De esta manera, las doctrinas contractualistas no son sino un momento del proceso de secularización dentro del ámbito social y político. Se trata de un momento capital en el que debe ser colocado el paso de una política sacralizada a una política desacralizada, secular.

Las consecuencias que este proceso de secularización social y política acarrea para con la religión son graves. Al romperse la secular unidad entre ideología política e ideología religiosa, lo primero que ocurre es que ésta, la religión, pierde su carácter político-público-oficial. Se abre la puerta hacia un tipo de política laica, no confesional. Y la religión se ve desplazada al terreno de lo privado. Ya no habrá "guerras de religión", porque la religión pasa a ser un asunto privado. El disidente político, más aún, el ateo, ya no será un enemigo político, sino una persona humana dotada de la misma dignidad humana, con la que hay que colaborar para construir la sociedad. Hay que tolerar las diferencias religiosas porque lo religioso es algo privado, y la política prescinde de lo meramente privado.

Este confinamiento de la religión al terreno de lo privado fue vivido en muchos casos por la religión como un destronamiento de su estatuto de privilegio. Lo religioso ya no puede influir en la marcha de la sociedad a través de la identificación directa con lo político y lo oficial. Lo religioso, como cualquier otra ideología, no puede tener otro acceso de influjo en la sociedad que no sea a través de los ciudadanos concretos que —lógicamente como asunto privado —opten por ella. Esto pone, evidentemente, a la religión en una situación de pobreza y hu-

mildad a la que no estaba acostumbrada desde hacía varios siglos; exactamente, desde el siglo IV. Pero este "destronamiento", en sí mismo, en sus motivaciones, no era una medida contra la religión. Era una medida de carácter político. El desarrollo de lo político, su emancipación había exigido esta medida.

2. La Ilustración

La Ilustración es aquel movimiento, el más revolucionario de occidente, que puede ser caracterizado como "principio y fundamento del período propiamente moderno de la cultura y la historia europeas, en oposición a una cultura dominada hasta entonces por la Iglesia y la teología" (Troeltsch).

La Ilustración surge a finales del siglo XVII y alcanzará su máximo momento en el XVIII. Comenzando en Inglaterra y Francia, alcanzará en esta última sus máximos logros de tipo racionalista y materialista.

La Ilustración es la emancipación política de la razón, o la emancipación de la razón política.

Una primera raíz del movimiento de la Ilustración se puede individuar en el influjo de la revolución científica de los siglos XVI y XVII. El espectacular desarrollo y éxito del método analítico propio de las ciencias físico-matemáticas, así como la seguridad gnoseológica y la irrecusabilidad de sus logros ejercieron una notable seducción sobre los pensadores del siglo XVIII, que se vieron impelidos a aplicar dicho método analítico a todos los procesos racionales. En este sentido, el primer antecedente había sido el "espíritu geométrico" de Descartes.

La razón, pues se pone en el centro del pensamiento y de la vida. Pero se trata no de una razón especulativa puramente, sino de una razón "política". "En forma abreviada podríamos presentar así la cuestión: es ilustrado, según Kant, el que tiene libertad de hacer uso público de su razón en todo punto. Por

tanto, la realización de tal ilustración no es nunca un problema teórico puramente, sino que es esencialmente un problema político, un problema de la práctica social. Es decir, está asociado con presupuestos sociopolíticos, bajo los cuales únicamente es posible la ilustración. Es ilustrado tan sólo aquél que lucha *al mismo tiempo* por la institución de aquellos presupuestos sociopolíticos de los que depende el que se pueda hacer uso público de la razón. Por tanto, allí donde la razón está aplicada a la libertad política, y por consiguiente la razón teórico-trascendental aparece dentro de la razón práctica, y no viceversa: allí es ineludible una desprivatización de esa razón. Y toda 'teoría pura', por mucho que se esfuerce, se muestra como regresión hacia una conciencia precrítica" (9).

Los fenómenos políticos de la revolución liberal burguesa no podrán entenderse al margen de este bullir racional de la Ilustración. Todo queda sometido a la razón. También lo político queda sometido a la razón. La razón es la que provoca la emancipación de lo político, que cobra ahora consistencia propia racional, al margen de toda adherencia teológica o religiosa.

Aparece la "crítica". "La auténtica era de la crítica", dirá Kant. Los ilustrados tienen conciencia de salir de un mundo de oscuridad e inconsciencia. Es ahora cuando la humanidad se hace adulta. Se desarrolla una despiadada crítica contra el pasado. La critica se hará sistemática al enfrentarse con la estructura misma de la sociedad estamental. Aparece una abundante literatura que pone de manifiesto el carácter irreal del honor y la imposibilidad de una trasmisión hereditaria de las virtudes personales. La Iglesia, la fe, la religiosidad, el milagro, la superstición, etc., no se ven sustraídas a este enjuiciamiento crítico.

La conjunción entre la crítica racional ilustrada y la secularización de lo político por obra de las doctrinas contractualistas provoca los últimos desarrollos en la conciencia política ilus-

(9) J. B. METZ: *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1971, pp. 145-146.

trada. En efecto, la ruptura de la unidad entre la ideología religiosa y la ideología política crea la posibilidad de someter a crítica (crítica racional y política) las mismas ideologías políticas. El destronamiento sufrido por las ideologías religiosas se pretende ahora para todas las ideologías, también políticas. No existe ninguna ideología sagrada; no se canoniza políticamente ninguna ideología. Todas deben poder entrar en el juego político. Se desarrolla el concepto de "ideología" con su matiz ilustrado característico. Se criticará a la religión como "ideología": justificación racional interesada de un estatuto social y económico. Se la considerará como "conciencia falsa". Y esta crítica se extenderá a la sociedad estamental toda. En el fondo se choca con la ideología "dominante" de la sociedad estamental, ideología que, establecida políticamente y precrítica en su misma estructura, impide el acceso crítico de la libertad y la razón.

Todo ello está siendo sostenido por un presupuesto que late debajo de todos estos movimientos y que constituye una aportación definitiva e irreversible dentro de la historia humana: la percepción del ámbito político como la *historia de la libertad.* El ámbito político aparece de ahora en adelante como la esfera de la libertad. Este descubrimiento —o esta "declaración"— viene a ser algo así como el hallazgo de una esfera de proyección digna de esa "dignidad humana" que en los últimos siglos venía centrando la conciencia sociopolítica moderna. La "dignidad humana" ha encontrado finalmente en lo político una esfera digna del uso público de su libertad. En la sociedad humana ya no existe un "orden político", sino una "historia de la libertad" (10). El orden político ya no es algo que está ahí, dado previamente al hombre como si éste debiera acomodarse simplemente a él. No hay un orden político; el orden político debe ser creado. Las estructuras políticas ya no están sustraídas a la voluntad del hombre sino que, por el contrario, su historia debe dejar constancia de la historia de la libertad. Es el hombre quien libremente construye su historia, y el ámbito político es el ámbito privilegiado de esta construcción. No hay ningún orden sustraído a la libertad del hombre: ni por una sacralización, ni por una tradición inmutable canonizada, ni por una minoría de edad política, ni por cualquier tutelaje ajeno a la misma libertad del hombre.

(10) J. B. METZ: *La autoridad eclesiástica frente a la historia de la libertad,* en "Ilustración y teoría teológica" (colaboración con MOLTMANN y OELMÜLLER), Sígueme, Salamanca, 1973, p. 54.

El orden político será visto ahora con una referencia intrínseca a la libertad del hombre, a su creatividad, a su responsabilidad, a su originalidad, a su dominio de la historia. No se puede dejar marchar las estructuras políticas por la historia ciega y oscurantista que hasta ahora han seguido; es preciso —dicen los ilustrados— tomar posesión de la historia política, aceptar nuestra responsabilidad sobre ella y recrearla según nuestra razón crítica para hacerla verdadera "historia de la libertad".

3. Las nuevas doctrinas económicas

Las nuevas doctrinas económicas, la fisiocracia y el librecambio, ocupan un papel muy importante en la fermentación revolucionaria que se gesta dentro de la sociedad estamental. Por lo demás, su aparición manifiesta una estrecha interdependencia con los demás factores a que hemos aludido.

La fisiocracia y el librecambio dependen también de la aplicación de la razón ilustrada al campo de la economía. Por primera vez también se va a elaborar una doctrina económica liberada de toda adherencia teológica. A imitación del fenómeno de la revolución científica de los siglos XVI y XVII, también los economistas se proponen llegar a descubrir la supuesta existencia de un "orden natural económico" que las leyes positivas han enmascarado. Se adopta el método analítico como en el caso de las ciencias de la naturaleza y se pretende explicar los fenómenos económicos a través de un sistema coherente de lazos causales (11).

La fisiocracia, primera escuela económica propiamente tal que surge en la historia, afirma la existencia de ese orden

(11) ARTOLA: l. c., pp. 418 y ss.

económico natural que es preciso liberar. En el *Tableau économique* (1758) de Quesnay está la carta magna de la fisiocracia. Los principios fundamentales de este orden natural son: a) la ley del interes (el individuo busca la máxima satisfacción con el mínimo esfuerzo), b) la ley de la acumulación (identificación de la utilidad social con la suma de las utilidades individuales), c) ley de la armonía (la persecución individual del interés no provoca antagonismos sociales), y d) ley de la libertad por la que la máxima satisfacción de la sociedad es resultado, en condiciones de perfecta competencia, de la libertad del individuo en la persecución de su personal interés. Todo ello se resume en el conocido lema: *laissez faire, laissez passer, le monde va de lui-même.*

La fisiocracia constituye el punto de partida del librecambio. Este acepta los mismos presupuestos, aunque elabora una nueva teoría económica. Recoge el principio del interés individual, el principio de la armonía económica universal en la libre competencia. Tanto de la fisiocracia como del librecambio se deduce en resumen un apelo a la libertad económica. Cada sujeto es el mejor juez de su propio bien económico. Es preciso dejar libre la iniciativa económica individual por dos motivos muy importantes: en primer lugar, porque aceptada la ley de la armonía se sabe que no originará ningún conflicto económico esta libertad individual, y, en segundo lugar, porque acepta la ley de la acumulación y de la libertad, se sabe que como mejor coopera un individuo al bien común es buscando libremente su propio prevecho económico individual.

Están puestas las bases del pensamiento económico liberal, el liberalismo económico que, desarrollado, se convertirá en el capitalismo liberal. Es evidente que las aportaciones sucesivas de Adam Smith (1723-1790), Robert Malthus (1766-1834), David Ricardo (1772-1823) y el revisionismo de John Stuart Mill (1806-1873) matizarán progresivamente la teoría económica liberal, pero el "espíritu de libertad" se mantiene intacto desde el principio.

Ahora bien, toda esta elaboración doctrinal en el campo de la economía no era una mera especulación abstracta. Basta tener conocimiento ligero de la situación social económica de la época —tal como ya hemos apuntado—, para darse cuenta de que esta nueva doctrina económica suponía una crítica radical a la estructura económica de la sociedad estamental. Porque la economía de la sociedad estamental, economía que apenas significaba un despegue del sistema económico agrícola, no estaba estructurada según los nuevos criterios de las nuevas doctrinas. En efecto: lo primero que haría falta es "liberar la propiedad", rescatarla de las "manos muertas" en las que está retenida. Las manos muertas son las de los grandes propietarios latifundiarios, nobles y eclesiásticos, que al no dedicarse a trabajar directamente la tierra y al estar exentos de imposición fiscal, mantienen improductivos sus grandes latifundios. Según las nuevas doctrinas económicas estos bienes necesitan ser explotados, es preciso ponerlos en circulación, repartirlos a la iniciativa privada, arrebatarlos de las "manos muertas", "desamortizarlos".

De esta manera, estas nuevas doctrinas económicas, al incitar a la desamortización, manifiestan ante los estratos privilegiados de la sociedad estamental su carácter subversivo y revolucionario. Por otra parte los mismos hechos económicos manifiestan cada vez con más fuerza la veracidad de sus planteamientos. En efecto, poco a poco va surgiendo en la Europa estamental una crisis económica y financiera insuperable. La acumulación de riqueza en manos de los estamentos privilegiados crea una separación excesiva entre propiedad y explotación. Las rentas percibidas por los estamentos privilegiados se invierten en consumo suntuario o en la acumulación de nuevas propiedades para obtener de nuevo mayores rentas. Ello no hace sino sustraer de la explotación capitalista crecientes cantidades de bienes. La consiguiente limitación de la base imponible por el fisco —que está obligado a respetar el sistema de privilegios estamental producirá una crisis económica insalvable. Así es

como se crearán las condiciones óptimas para la revolución liberal burguesa (12).

Un punto final es preciso señalar como característica de estas nuevas doctrinas económicas. Un punto que, por otra parte, está lógicamente contenido en el "espíritu de libertad" de la fisiocracia y el librecambio. Nos referimos al abstencionismo que se pide al Estado. Es lógico. Si todo funciona perfectamente cuando cada uno se deja guiar por su propio interés, por el motor de su egoísmo personal, entonces, lo mejor que puede y debe hacer el Estado es abstenerse de toda participación en la vida económica. La vida económica tiene que ser libre incluso del Estado. El Estado no debe dar ninguna norma moral sobre la economía. Lo único que debe hacer es precisamente abstenerse o, lo que es lo mismo, intervenir sólo para garantizar celosamente su absoluta libertad. Sólo así se garantizará el equilibrio económico dentro del máximo individual de riqueza. El Estado deberá por tanto limitarse a las actividades que la iniciativa privada no puede emprender por su mismo carácter: justicia, obras públicas, defensa, garantía de la libertad de mercado, etc.

4. El liberalismo político y la democracia

Paralelamente a la aparición de todos estos fenómenos se da una revisión de la teoría política, sobre todo mediante la renovación del liberalismo de Locke por la obra de Montesquieu (1689-1755) y Bentham († 1832). En el liberalismo político cristaliza, de alguna manera, un poco de todos los factores a los que nos hemos referido anteriormente.

La manifestación más típica de este espíritu liberal toma la forma de las "Declaraciones de derechos", que acompañarán todos los procesos revolucionarios (13). En resumen se está girando todavía —y cada vez con más pasión— en torno a la

(12) Artola: l. c., p. 179.
(13) Cfr., por ejemplo, el preámbulo de Jefferson a la Declaración de Independencia de los Estados Unidos (1776) o la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789).

"dignidad humana". Desde aquí se puede constatar cómo aquellos teóricos de los albores de la edad moderna habían encontrado ciertamente la piedra angular sobre la que construir de común acuerdo la sociedad humana. Estas declaraciones de derechos, con su tremendo impacto popular y político, no son sino la profundización de la toma de conciencia de la dignidad humana. La humanidad se agita declarando ante sí misma sus propios derechos y su dignidad. Se trata de un despertar, de una emancipación, de un alcanzar la mayoría de edad. Por eso, se rechaza turbulentamente —como en una crisis de adolescencia— todo lo que signifique una tutela de la propia libertad. Declarada y aceptada esta dignidad humana, las consecuencias políticas son inevitables: los menos favorecidos económicamente exigirán nuevas condiciones económicas, los alejados del poder político pedirán participación, las colonias exigirán independencia, la exigencia de igualdad estará en la boca de todos, se abolirán los privilegios, se exigirá el reparto de lo acumulado injustamente... Las declaraciones de derechos y el movimiento latente que ellas significan no harán sino provocar una excitada sintonía de la base popular con todas las ideas revolucionarias que desde hace tiempo se han ido fraguando.

Se formula la doctrina de la democracia, sobre todo por obra de Rousseau (1712-1778). Su estudio sobre el estado de naturaleza, el origen de la sociedad civil y su evolución hasta la situación actual, el carácter ciudadano del hombre, la teoría de la voluntad general o *moi commun,* la fórmula del contrato social, etc., son otras tantas bases del pensamiento democrático.

La sociedad democrática que aparece es pluralista y se basa en los siguientes puntos: "Primero: no existe un orden dado, permanente y justo en todas las circunstancias. Las condiciones de la vida se forman por conveniencias cambiantes en el tiempo que hay que hacer favorables al bien común. Segundo: Nadie puede tener la certidumbre de descubrir infaliblemente y de realizar lo que históricamente es necesario en cada momento, de forma que pueda imponer autoritaria y dictatorialmente sus ideas y decisiones. No obstante, todo ser humano normal y sufi-

cientemente ilustrado es capaz de contribuir al bien común. Tercero: por estas razones, todos deben tener posibilidad de desarrollar sus cualidades en forma útil para sí mismos y para la comunidad, así como de participar en la realización de la *res pública* y de las condiciones generales de lo especial, es decir, en la política. Cuarto: los métodos democráticos imprescindibles para preparar la decisión política son la argumentación y la discusión. A consecuencia de la razón de cada uno, educable en la medida suficiente, todas las probabilidades están a favor del principio de que la mayoría surgida de una votación tiene razón. Quinto: Sin embargo, cabe la posibilidad, como demuestra la experiencia, de que la minoría haya visto mejor lo conveniente y lo defiende con más exactitud o razón. Por lo mismo debe poder transformarse en mayoría mediante la expresión de su opinión y elección por turnos. La tolerancia la protege y la oposición es una garantía de que se proyectan y proponen soluciones alternativas" (14).

(14) EUGEN KOGON: *El riesgo de la democracia,* en "Hacia una sociedad crítica", Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 37-38.

III. LOS IDEALES LIBERAL-BURGUESES DE LA REVOLUCION

La revolución liberal destruyó la organización estamental de la sociedad del Antiguo Régimen. Más aún, esta destrucción era un propósito albergado conscientemente durante mucho tiempo en el corazón de los movimientos revolucionarios. Pero no era la revolución simplemente un ciego instinto de destrucción. Ni tampoco era simplemente el intento de derrocar el poder para colocarse otros en él dejando intacta la estructuración social. La destrucción del orden establecido estamental y la toma del poder debían ser solamente la primera fase de la revolución. La segunda fase sería la constructiva. Y esta segunda fase debía consistir en promover el cambio social, configurar la estructuración social desde unos nuevos supuestos ideológicos, colocar a su frente un nuevo poder que represente realmente la voluntad popular (en el supuesto de que es el pueblo el que hace la revolución), señalar unos límites a este poder y asegurar su permanencia y continuidad.

Una verdadera revolución no es solamente un movimiento ciego de violencia popular desenfrenada como con frecuencia los manuales de historia (interesada, partidista) nos presentan las revoluciones con las que no simpatizan. Una verdadera revolución social es un cambio radical de la organización social que persigue una nueva meta de justicia —aunque desde una perspectiva concreta y limitada, ciertamente—. La violencia física o bélica no es esencial a la revolución; más bien es algo accesorio y episódico. La verdadera revolución no es un simple destruir, sino un intento de construir un orden nuevo, una nueva sociedad. Toda verdadera revolución —como toda herejía proclamada desde la buena voluntad— contiene su parte de verdad. La verdadera revolución tiene sus "ideales" según los cuales quiere

configurar la nueva sociedad, el orden nuevo. Sólo a través de estos ideales se puede dar de la revolución un juicio justo y comprensivo.

También la revolución liberal burguesa tiene sus ideales. Sus energías revolucionarias no han nacido del odio ciego o de un bajo instinto de destrucción. Por el contrario, todos los factores de crisis que hemos visto aparecer en la sociedad estamental acabarán por presentar ante las masas conscientes de su "dignidad" la imagen de una nueva sociedad donde se superen las contradicciones y alienaciones que la sociedad estamental presenta. Esta nueva sociedad que se vislumbra no se presenta como un reino utópico e imposible sino, por el contrario, como algo que está sujeto al dominio de nuestra voluntad, como un proyecto social del que es posible responsabilizarse. Para juzgar debidamente la revolución liberal burguesa es preciso tener también ante la mente la imagen de aquella sociedad nueva que los revolucionarios querían construir.

La revolución fue violenta en muchos casos. La excitación a que se había llegado en la conciencia de explotación que las masas adquirieron no permitió otra cosa en el paroxismo revolucionario. Pero hay que hacer notar rápidamente que la violencia no figuraba entre las metas de la revolución. Tan justo y urgente creyeron el fin que perseguían que lo tomaron también como justificante de la violencia necesaria para la revolución social. En cualquier caso hay que señalar que la violencia revolucionaria no era sino respuesta a aquella otra violencia largamente sufrida y acumulada por las clases llanas de parte de las clases privilegiadas. Eran las mismas instituciones estructurales de la sociedad estamental las que estaban causando la violencia desde tiempo atrás, y los signos de crisis de la sociedad estamental eran otros tantos gritos de protesta y exigencias de justicia.

Vamos a agrupar bajo el lema tripartito de la revolución francesa los ideales sociales que abrigaba la esperanza de los

revolucionarios, o lo que es lo mismo, las características de aquella sociedad ideal a la que su utopía quería dar cuerpo.

1. Igualdad

En la sociedad estamental a la que ya nos hemos referido, este grito de exigencia por la igualdad tenía un contenido preciso. Un contenido que incluso podía ser tenido como subversivo, porque implicaba la exigencia de romper el orden "estamental" en el que la sociedad estaba dispuesta. Pedir la igualdad suponía querer abolir los estatutos jurídicos privilegiados, suprimir inmunidades fiscales y procesuales, romper los estamentos sociales.

Un anticipo de esta exigencia de igualdad ya se había manifestado en toda aquella literatura crítica que ponía de manifiesto la irrealidad del honor como principio diferenciante dentro de los estamentos de la sociedad. Los revolucionarios desean instaurar una sociedad sin diferenciaciones injustas, y ésta del honor, con toda su secuela de privilegios económicos y jurídicos, aparece como radicalmente injusta e injustificada. Se desea y exige que todos sean iguales ante la ley y la fortuna. Todos tienen la misma dignidad; las desigualdades sociales son injustificables, sobre todo cuando no dependen del propio mérito (15).

La consecuencia económico-social que de aquí se deriva —dentro del amplio contexto de problemas y exigencias que venimos exponiendo— es clara: la desamortización social. Se

(15) No nos proponemos ahora mostrar las confrontaciones que sobre todo lo que vamos diciendo se producirán en la actitud de la Iglesia. Lo haremos más tarde. No obstante, nos vamos a permitir transcribir un número de las Constituciones (de 1857) que San Antonio María Claret dejó a los misioneros claretianos, pasaje que puede mostrar el carácter de la incidencia de los movimientos sociales sobre la conciencia cristiana: "A los ricos les encargarán la limosna y caridad para con los pobres, y a éstos la paciencia y resignación en sus miserias, y el amor y benevolencia para con los ricos. Esta diferencia de pobres y ricos entra en la economía de la divina Providencia, y querer anularla es contrariarla y pretender un imposible" (núm. 93).

trata de una desamortización que viene exigida desde varias perspectivas. Por una parte, destruido y desechado el viejo concepto del "honor" y rechazada por principio la existencia de un estamento superior privilegiado, la acumulación de bienes por parte de los privilegiados no puede ser ya percibida sino como radicalmente inmoral e injusta: no existe ninguna justificación posible para que la clase privilegiada se siga perpetuando hereditariamente en base a un "honor" que no existe. La única manera de hacer justicia en este punto parece ser la desamortización.

Desde el punto de vista de las doctrinas económicas también aparece la desamortización como justificada. Es preciso "liberar" las riquezas, que están retenidas en unas pocas manos y sujetas en la improductividad. La nueva visión económica juzga este hecho como un crimen social. Las riquezas están siendo acaparadas para el lujo y para vivir de rentas. Las riquezas están en "manos muertas" que no las hacen fructificar: es preciso "des-a-mortizar". De esta manera las riquezas podrán cumplir también su función social.

Y, ya que el verdadero título de propiedad viene del trabajo y no de un pretendido honor que ya no se reconoce, con la desamortización —al menos en teoría— las riquezas volverán a estar en manos de su legítimo dueño: el pueblo, que con su trabajo es el que hace posible que los grandes propietarios vivan de rentas. La desamortización se presenta así como una obra de justicia social.

No hace falta hacer constar algo que cae por su propio peso: que la praxis real y concreta de la desamortización no tuvo sólo estos efectos "ideales", sino otros muchos defectos reales. Pero los defectos inherentes a cualquier obra humana deben ser cotejados con los ideales que la animaron. Y al juzgar la desamortización es preciso tener en cuenta no sólo su aspecto negativo de "expropiación", sino el aspecto positivo de los ideales sociales y económicos que persigue.

2. Libertad

La igualdad habría sido como la premisa para poder ejercitar la libertad. Es inútil una libertad social si está viciada en su raíz por una desigualdad social injusta. Por eso, en primer lugar, es preciso poner a todos en condiciones de igualdad ante la ley y la fortuna. Una vez hecho esto el segundo paso puede y debe ser la libertad.

También la libertad pedida y exigida por los movimientos revolucionarios liberales podemos verla apuntalada y propugnada desde muchas perspectivas. Una de las más típicas es la económica.

Debe haber libertad económica. Mercado libre, libre competencia, contratos libres, todo debe ser libre para que la iniciativa privada —verdadero y único motor de la producción de riqueza según estas doctrinas— alcance toda su fecundidad. No debe haber ninguna traba moral ni legal. La ley y la moral deben sujetarse precisamente a asegurar esta libertad. La realidad fundamental de la sociedad es el hombre, y en el hombre el motor principal es su egoísmo, su afán de lucha por la vida. La ley del propio interés es el axioma económico principal del siglo: el individuo busca la máxima satisfacción con el mínimo esfuerzo (Quesnay). Por eso, puesto que contamos solamente en este mundo con el interés egoísta individual como único motor económico, es preciso crear unas condiciones óptimas de libertad para su ejercicio.

El liberalismo económico acepta en este punto una identificación acrítica entre libertad económica y libertad total. Piensa que una vez llevada a cabo la liberación de la propiedad la libertad económica queda transformada en la condición suficiente para crear un orden justo. Es incapaz de imaginar en aquel momento que, con el desarrollo gigantesco que adquirirá el capitalismo, los mecanismos económicos podrán llegar a imponerse a

la misma libertad humana y a la misma libertad económica social.

La libertad es preconizada por el movimiento liberal como el factor que engendrará la "nueva sociedad". Ya no se tratará de una sociedad estamental, sino "clasista". Para el liberalismo no se trata de un juego de palabras. El estamento social es un coto cerrado al que no se puede acceder por ninguna clase de méritos; se nace en él por un estatuto de "honor" heredado o se entra en él por un favor real inusitado. El estamento social goza de unos estamentos jurídicos y económicos privilegiados que en el fondo gravan su peso sobre la sociedad. El estamento social oprime a la sociedad, explota al pueblo —al vivir de las rentas del trabajo de éste—, merma las libertades sociales y se mantiene por la fuerza de la costumbre atávica o de las armas.

Las "clases" sociales de la nueva sociedad no serán como los estamentos del Antiguo Régimen. Las clases serán la estructura social en que cuaje espontáneamente el libre juego de relaciones económicas. "La aspiración unánime de los hombres a la felicidad, objetivada en la riqueza, hace de la propiedad el factor determinante de la nueva estratificación social. Para que la sociedad, organizada en función de la propiedad, sea justa consideran como necesario y suficiente el establecimiento de la libertad y la igualdad como condición del juego socio-económico. La sociedad clasista organizada sobre la base de la libertad, igualdad y propiedad, será justa por cuanto, frente al hermetismo característico de la estructura estamental, ofrece una organización fluida, cambiante en cada momento, de acuerdo con las capacidades individuales, de tal manera que en cada momento histórico presenta una composición diferente" (16).

Las clases de la nueva sociedad también estarán diversificadas por la riqueza, ya que en ésta, considerada como propiedad, se ve cristalizado el afán de felicidad del hombre. Pero esta riqueza y esta propiedad ya no serán asignación gratuita del honor, sino la objetivación precisa —así se cree— de las capacidades individuales. Siempre que se den determinadas condiciones de libertad, los mecanismos económicos van decantando a los miembros de la sociedad en distintas clases diversificadas por la riqueza-propiedad, según la capacidad y el trabajo de cada uno.

(16) ARTOLA: l. c., p. 379.

En todo este programa de exigencias de libertad aparece un sostenido optimismo. La libertad es buena. La libertad, aun siendo total y no teniendo ninguna traba, no puede crear contradicciones ni antagonismos. Dando rienda suelta a la libertad surge el progreso y la armonía. Y la libertad puede ser egoísta porque —hasta para esto hay optimismo— el seguir el propio egoísmo es la mejor manera de colaborar al bien común. Por eso, para el liberalismo, las "libertades individuales" serán algo sencillamente sagrado.

3. Fraternidad

Podemos ver en el estandarte de la fraternidad representados muchos ideales de participación política. El paso político clave en este punto es el paso de la soberanía del rey a la burguesía. Para ello se creará un nuevo concepto político: la soberanía popular, la soberanía nacional. Es soberano el pueblo, considerado como colectividad, al que se supone revestido de un espíritu comunitario y un destino universal, aunque este pueblo esté constituido por personas concretas que tomadas en sí mismas no son soberanas sino súbditos.

Esta soberanía popular rompe el estrecho círculo privilegiado en que estaba encerrada la política en la sociedad estamental. Lo político no está ya reservado a los agraciados del honor; tampoco es que se haya cedido al pueblo un derecho a participar; lo que ha ocurrido más bien es que, por fin, se le ha reconocido al pueblo lo que solamente es derecho de él. La soberanía popular exige también la formación de un sistema representativo que dé cauce político a la participación del pueblo. En la historia subsiguiente a la revolución, este sistema representativo parlamentario irá evolucionando lentamente, en una primera fase, eliminando la primacía de los

privilegiados, para derivar después el mayor influjo hacia los "mejores", que en aquel contexto son evidentemente los más ricos.

El concepto de autoridad que detrás de todo esto se adivina es un concepto nuevo. No hay autoridad venida del cielo. Ni existe una autoridad en la tierra que presente la de Dios. En lo político la voluntad de Dios no entra; no tanto porque se niegue, sino porque se trata de otro ámbito. Bien es verdad que la mayor parte de las constituciones políticas liberales apelan en su comienzo a "un Dios" que justifique el ámbito político. Pero se trata de una "necesidad religiosa", que demuestra, por otra parte, la falta de agresividad contra lo religioso. La ausencia de Dios en el ámbito de lo político desde la perspectiva liberal es algo más profundo que un eventual anticlericalismo. Dios había sido ya desplazado del centro político cuando al margen de la ideología religiosa se buscó otro elemento no religioso sobre el que construir el común consenso social. Entonces se encontró la "dignidad humana". La "soberanía popular" no es algo muy distinto.

Todo esto significa que en la nueva sociedad clasista existe un ideal de fraternidad y solidaridad. El pueblo entero será soberano, porque el pueblo entero comulga en la misma dignidad natural. Todo el pueblo es libre y todos participan de la misma responsabilidad. Todos están embarcados en la misma aventura. En esta fraternidad política todos deben participar. Al menos, todos pueden. Y como el silencio también repercute en la elaboración de la voluntad popular, hasta la abstención es acto político.

La autoridad será algo diverso de lo que ha sido hasta ahora. Autoridad no es sinónimo ya de honor, ni de privilegio, ni siquiera de superioridad. Autoridad significa más bien ahora delegación, representación, servicio. La autoridad sigue estando radicalmente en el pueblo. Pero como es necesario —o, más bien, simplemente útil— que haya una autoridad "gerente" diversificada se procederá a la representación. Esta

autoridad será limitada por la misma autoridad radical popular a la que quiere servir: será constitucional.

La fraternidad significará también el reconocimiento de iguales posibilidades políticas a todas las ideologías, incluidas —naturalmente— las religiosas. No se puede sacralizar ninguna ideología. Ninguna de ellas, ningún miembro de la sociedad, ningún grupo puede pretender ser depositario de la verdad absoluta que se deba imponer a todos. Sólo existe posibilidad de participación a través de la voluntad popular, a través de la democracia, mediante la obtención de la mayoría.

Debajo de todo esto están latiendo unos valores que la perspectiva liberal juzga como importantes para la futura sociedad democrática. Se trata de todo un conjunto de derechos y libertades. Libertad de prensa, de expresión, religiosa, de reunión, de asociación... Estas libertades, por ejemplo la libertad religiosa, no son tomadas por la ideología liberal como un "mal menor" a soportar dentro de la futura sociedad que se quiere formar; no se trata de un mal menor (como la Iglesia luego podrá pensar), sino de un bien positivo y positivamente buscado. También aquí vemos el bullir omnipresente de un optimismo a ultranza, de una obstinada opción de confianza en la naturaleza humana y sus capacidades (17).

---

(17) Puesto que nos fijamos en nuestro estudio predominantemente en el siglo XIX español (cfr. la tercera parte), este cuadro resultaría incompleto si no hiciéramos alusión a la aparición del naciente socialismo.

El socialismo impone al liberalismo unas correcciones muy importantes y niega muchos de sus aspectos. Sin embargo, no se puede pensar que el socialismo suponga una negación del liberalismo entendida como rechazo del mismo; se trata más bien de una "superación". El socialismo es históricamente inexplicable sin el liberalismo económico. No quiere retornar a una situación preliberal, sino "continuar", "superar dialécticamente". Tanto es así, que en el pensamiento clásico del socialismo se abordará el problema de la posibilidad de acceso al socialismo por parte de una sociedad que no haya pasado previa e íntegramente por la etapa liberal capitalista. Aunque la postura no es uniforme respecto a este punto, ni siquiera en Marx, prevalece la opinión negativa: no se puede pasar al socialismo sino llevando a su término extremo las posibilidades del capitalismo liberal.

La interpretación filosófica de la historia económica de Marx no rechaza verdaderamente ninguno de los logros de justicia y progreso que

el liberalismo ha supuesto en Occidente con relación a la sociedad estamental precedente. Más bien trata de "superarlos dialécticamente"

Tras la revolución liberal —y coincidiendo cronológicamente con las realizaciones revolucionarias más retardadas— aparece muy pronto en el horizonte histórico el espectro de la revolución socialista. Pues bien, esta aparición no invalida la problemática que significó la revolución liberal, sino que más bien sirve para reconocer la validez que tuvo y para superarla.

Con el fin de centrar nuestro estudio sobre una base bien delimitada, no vamos a entrar en la correspondiente "significación social de la revolución socialista", como sería justo, ya que desde muy pronto se entremezclaron ambas perspectivas revolucionarias. Aquí sólo queremos justificar nuestra preterición, a la vez que aludimos al importante papel de agitación social que la incipiente ideología socialista añade a la efervescencia revolucionaria liberal burguesa.

IV. CONCLUSION

Con este intento de interpretación de la significación social de la revolución liberal burguesa estamos ciertamente en mejores condiciones para juzgar la actitud de la Iglesia de frente a ella, tema de la siguiente parte de nuestro estudio.

Probablemente habrá quien piense que esta interpretación de dicha significación social es excesivamente optimista. Y no negaremos que lo sea, en el sentido de que voluntariamente hemos limitado nuestro estudio a los "ideales" sociales y de justicia que animaron dichos movimientos revolucionarios. Ahora bien, esta limitación voluntaria no supone la negación de todos los aspectos negativos que en la práctica comportó la revolución; supone solamente —eso sí— la primacía de importancia que hay que dar —según creemos— a los ideales sociales que inspiran una revolución auténtica frente a los defectos y limitaciones concretas de su realización.

Toda revolución, aunque sea auténtica, será deficiente, por ser humana. En primer lugar porque en cualquier obra humana —máxime en una obra colectiva— es imposible una perfecta adecuación entre lo proyectado idealmente y su realización concreta. Y, en segundo lugar, porque, aunque esta adecuación fuera perfecta y se consiguieran los objetivos sociales propuestos, éstos permanecerían siempre históricamente falibles y limitados, llamados necesariamente a ser superados. Por lo demás, esto que decimos de la revolución vale también de toda otra realidad humana, por ejemplo, también de la Iglesia. La Iglesia tiene, evidentemente, muchos defectos; pero por muchos que sean nunca estará justificado el hacer un juicio de la misma desde la perspectiva de sus pecados pretiriendo o minusvalorando su significación religiosa fundamental, los

"ideales" que la animan. Es exactamente lo mismo que tratábamos de decir acerca de la significación social de la revolución.

Habrá quien prefiera seguir dando un juicio negativo respecto a esta "significación social". Quizá sea éste uno de aquellos casos en que lo que está en juego no es un conjunto de "razones", sino una opción vital-política-prelógica. Sea como fuere, también es verdad que la historia puede mostrar a quien sea capaz de verlo que en los últimos tiempos las revoluciones son fundamentalmente combates por la justicia (18).

Aludamos por fin ya desde aquí al hecho de que la revolución no puede ser pensada como un tema de investigación histórica vuelta hacia el pasado. Por el contrario la revolución es un tema histórico-presente porque es futuro. Queremos recordar a este propósito las palabras del recientemente fallecido Josué de Castro, pacifista empedernido, mundialmente famoso por haber dedicado su vida al estudio científico y a la concienciación de la opinión mundial sobre los problemas de la justicia en el mundo. Al final de su vida llegó a decir: "sólo veo una solución para Latinoamérica: la revolución, la lucha... Se lo digo yo que soy un pacifista. Lamentablemente he llegado a esta conclusión. Soy un pacifista desesperado. La Historia es infalible: si no hubiese sido por la violencia (revolucionaria) no habría progreso. Ahí está como ejemplo permanente la Revolución Francesa. Hay que destruir para recrear" (19).

(18) R. SHAULL: *Point de vue théologique sur la révolution*, en "Eglise et Société", Labor et Fides, Génève, 1966, pp. 15-28.

(19) Brasileño de origen, de Recife concretamente, Josué de Castro ha muerto en París a los 65 años, después de ocupar altos cargos en su tierra de origen (diputado del Parlamento, presidente del Comité Intergubernamental para las Migraciones Europeas, embajador en la ONU, consejero de presidentes...) y a nivel internacional (presidente de la FAO). Doctor en Medicina y Filosofía, había sido profesor de la Universidad de Río de Janeiro y últimamente lo era de la Universidad de París-Vicennes. Entre sus obras podemos remitir a la más significativa: *Geopolítica del hambre*, I y II, Guadarrama, Madrid, 1972.

CAPITULO II

LA IGLESIA Y LO SOCIAL-POLITICO EN EL SIGLO XIX

I. LA IGLESIA Y EL PROCESO DE SECULARIZACION

El proceso de sacralización sorprendió a la Iglesia. No había antecedente histórico sobre el que proyectar una confrontación crítica. Durante varios siglos la Iglesia se dejó llevar ingenuamente en una escalada de sacralización hasta que, finalmente, se vio en la cima de un majestuoso edificio: la cristiandad.

Sólo se ha vuelto con conciencia crítica y refleja sobre aquellos siglos posteriormente, cuando la dura realidad de la secularización nos ha hecho despertar de aquel "sueño sacro" que, según parece, ha desaparecido en la historia irreversiblemente. En efecto, el estudio de aquellos procesos de formación de la cristiandad así como de elaboración de una justificación teológica de la misma, se presenta como una clave indispensable para la comprensión y justo juicio de la actitud que la Iglesia sostuvo frente al proceso inverso de secularización —al que también se vio sometida históricamente al margen de su voluntad.

El hecho es que la Iglesia nació en una sociedad política sacralizada, pero se trataba de una sociedad sacralizada en la que ella, evidentemente, no era el foco religioso sacralizador. Por eso la Iglesia naciente se vio en sus orígenes en los antípodas de una posición de privilegio o de poder oficial. Pertenecer a la Iglesia fue algo peligroso, ciertamente, y, también, algo políticamente subversivo. Fiel a sí misma y a su Evangelio, la Iglesia no podía contemporizar de ninguna manera con una religión politeísta que adoraba al César. Pero el imperio romano era una sociedad sacralizada y su religión era,

por tanto, una "religión política" (20). La disidencia religiosa tenía incidencia política necesaria (21), como, por otra parte, ocurre siempre en toda religión política o toda política sacralizada (que son conceptos que mutuamente se infieren). Por eso, la fe de los cristianos tuvo desde el principio repercusiones políticas. No era posible a los cristianos dar culto al emperador, pero negarse era un delito político. Fueron llevados a los tribunales, acusados de un ateísmo entendido como delito político. No era posible reducir el conflicto a un "asunto privado"; no era posible considerar el problema como "simplemente religioso" porque en aquel contexto sacralizado, lo religioso es esencialmente político. (El sentido que nosotros damos a la expresión "simplemente religioso" es posible porque pensamos en las categorías de una cultura desacralizada.)

El conflicto mortal del cristianismo con los poderes civiles dio materia de urgente reflexión a los pensadores cristianos del momento. Se vieron en la precisión de tener que repensar y justificar la actitud de los cristianos. Es así como surge la primera incipiente teología de la política, en clave cristiana; y también surge —de alguna manera al menos— lo que podríamos llamar una teología de la secularización (22).

En primer lugar los cristianos piden la tolerancia. Piden no ser disturbados en su vida religiosa. Piden simplemente poder ser cristianos. Pero hasta el siglo IV no lo podrán conseguir: lo que piden, en efecto, la tolerancia externa (la dispensa del juramento y del culto al César) es algo que incide

(20) Sobre el concepto de "religión política" cfr. J. MOLTMANN: *Crítica teológica de la religión política,* en "Ilustración y teoría teológica", Sígueme, Salamanca, 1974; E. FEIL: *Von der 'politischen Theologie' zur 'Theologie der Revolution'?,* en "Diskussion zur 'Teologie der Revolution' ", Kaiser Verlag, München, 1969, pp. 110-132; E. PETERSON: *Der Monotheismus als politischen Problem,* en "Theologische Traktate", München, 1935.

(21) Cfr. ADOLF VON HARNACK: *L'accusa di ateismo nei primi tre secoli,* 1905; C. SCHMITT: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität,* München-Leipzig, 1922.

(22) Es claro que no se puede hablar propiamente de "secularización" en el sentido que hoy tiene la palabra. Volveremos sobre este punto.

en el núcleo político de la organización social del imperio. Podemos decir que, en el fondo, sin ser conscientes de ello, están pidiendo una "secularización" del imperio. Mejor dicho: piden el reconocimiento por parte del imperio de una "secularización" que para ellos —desde su fe— es evidente. Ellos no creen en los dioses políticos de Roma, ni en la divinidad del emperador. Para ellos el imperio no tiene nada de sacro, porque creen en Jesucristo Hijo de Dios. Por eso son acusados de ateísmo político. Justino mártir aceptará dicha acusación de ateísmo, respecto de los dioses del imperio (23). Pero esgrimen el argumento de su intachable conducta externa (24) en la esperanza de ser tolerados. Están pidiendo la separación o distinción entre el aspecto político y el aspecto religioso dentro del imperio, es decir, una especie de "secularización" que les permita su "libertad religiosa".

Si uno de los polos en torno a los que gira el pensamiento de los primeros cristianos es su derecho a la libertad de conciencia, el otro debía ser necesariamente el poder político. La primera toma de postura que encontramos respecto al poder político son los célebres versículos del capítulo 13 de la carta de Pablo a los romanos. Como ciudadano romano Pablo se sentía lealmente vinculado al poder político del Imperio. Parece que estaba lejos de imaginar que llegaría un día en que el Imperio perseguiría a los cristianos (25). El texto de Pablo (Rom., 13, 1-7) no es ciertamente revolucionario; por el contrario, en la reflexión teológica posterior será tomado tradicionalmente como un apoyo teológico del poder y del orden. Pero no debería pasar mucho tiempo para que dentro del mismo Nuevo Testamento la perspectiva cambiara totalmente. En efecto, el Apocalipsis, compuesto en tiempo de la persecución de Diocleciano, piensa algo muy distinto sobre el Imperio romano: Ap., 13, 1-8 (26).

(23) *Apol.,* I, 6, 13.

(24) *Epístola a Diogneto,* V; TERTULIANO: *Apol.,* XLIII.

(25) La carta a los romanos está escrita entre el 51 y el 58, y la primera persecución fue la de Nerón, el año 64.

(26) Se trata del texto sobre la bestia, que se puede interpretar fácilmente en torno al tema del poder político en general o el imperio romano

Fuera ya del Nuevo Testamento, pero dentro todavía de la época de persecución de los cristianos, el pensamiento cristiano sobre el poder político seguirá evolucionando. Recojamos como exponente la posición de Tertuliano (155 ? - 220 ?). Para Tertuliano "el paganismo adora los demonios y está movido por ellos". El culto imperial se debe a su artificio, así como todo el sistema de creencias que el culto implica: transigir con él es transigir con los demonios. Desde esta perspectiva el poder imperial no es ya una realidad indiferente, sino un conjunto doctrinalmente demoníaco. El Imperio está ligado a la tierra, a todo cuanto hay que vencer para ser cristiano, a todo aquello de lo que es necesario desprenderse. Tertuliano difícilmente se atiene a las concesiones que anteriormente había hecho al Imperio: 'Nadie puede servir a dos señores'; '¿Qué tienen en común la luz y las tinieblas?' Si bien admite el pago del impuesto, prohíbe prácticamente el servicio militar a los cristianos y pone para el ejercicio de otros cargos condiciones que equivalen a una prohibición. No tiene ningún sentimiento patriótico: 'Nuestra república es el mundo', negándose a considerar a los bárbaros como enemigos. Su posición sólo tiene una salida, en el caso de que el mundo prolongue su existencia: el anacoretismo" (27).

Según vemos, pues, los primeros cristianos, sometidos a la cruel persecución del Imperio, se hallan en una postura que, como hemos ya aludido, podemos llamar francamente "secularizante". Piden tolerancia, libertad de conciencia, libertad religiosa (externa), distinción entre su buen comportamiento como ciudadanos y su fe cristiana, etc. Por otra parte, frente al poder civil mantienen una distancia crítica: supuesta esa conducta de buena ciudadanía, los cristianos no creen en las divinidades del Imperio, ni adoran al emperador, ni participan en la religión pública, ni son capaces ya de identificarse radicalmente con el poder político, se sienten extranjeros, etc.

---

en particular. Cfr. F. Biot: *Teología de las realidades terrestres,* Sígueme, Salamanca, 1974, p. 178.

(27) Cfr. J. Touchard: *Historia de las ideas políticas,* Tecnos, Madrid, 1972, pp. 92-93.

Sin embargo, como también hemos ya aludido, no se trata de un pensamiento críticamente secularizador. Esto no será posible sino a partir de la Ilustración. La historia iba a demostrar bien pronto que lo que verdaderamente estorbaba al pensamiento cristiano era la "idolatrización" de la política, y no su sacralización. Por eso, cambiadas las circunstancias, será el cristianismo mismo el que se deje llevar de nuevo a la sacralización.

Todo empieza a cambiar con el Edicto de Milán (313), que en principio no es sino un edicto civil de libertad religiosa. En la misma letra del edicto se podrá observar, sin embargo, que no se trata de una libertad religiosa "crítica" del tipo de la que los ilustrados pedirán siglos más tarde. Constantino, en efecto, está todavía en la mentalidad de la "religión política": "Yo, Constantino Augusto, y yo también, Licinio Augusto, reunidos felizmente en Milán para tratar de todos *los problemas que afectan a la seguridad y al bienestar público,* hemos creído nuestro deber tratar... de aquellos asuntos en los que radica el respeto de la divinidad, a fin de conceder tanto a los cristianos como a todos los demás, facultad de seguir libremente la religión que cada cual quiera, de tal modo que *toda clase de divinidad que habite la morada celeste nos sea propicia* a nosotros y a todos los que están bajo nuestra autoridad. Así pues, hemos tomado esta saludable y rectísima determinación de que a nadie le sea negada la facultad de seguir libremente la religión que ha escogido para su espíritu, sea la cristiana o cualquier otra que crea más conveniente, *a fin de que la suprema divinidad,* a cuya religión rendimos este libre homenaje, *nos preste su acostumbrado favor y benevolencia...*" (28).

Pero las cosas cambiarán sustancialmente unos años más tarde con el Edicto de Tesalónica: "Queremos que todas las gentes que estén sometidas a nuestra clemencia sigan la religión que el divino apóstol Pedro predicó a los romanos... Ordenamos que de acuerdo con esta ley todas las gentes abracen

---

(28) Lactancio: *De mortibus persecutorum* (c. 318-321). Lo destacado en cursiva es nuestro.

el nombre de cristianos y católicos, declarando que los dementes e insensatos que sostienen la herejía y cuyas reuniones no reciben el nombre de iglesias, han de ser castigados primero por la justicia divina y después por la pena que lleva inherente el incumplimiento de nuestro mandato, mandato que proviene de la voluntad de Dios" (29). La situación social y política del cristianismo frente al poder acababa de experimentar un cambio de ciento ochenta grados: de religión perseguida y subversiva, el cristianismo pasaba a ser religión apoyada y oficial (30).

Paralelamente a este cambio externo se había desarrollado una nueva elaboración teológica sobre el poder civil. Así, Eusebio de Cesárea (260-337), en los albores de la paz constantiniana supone ya un pensamiento cristiano sobre la política radicalmente diverso: "Eusebio, en sus escritos concede a Constantino un apoyo sin reservas. La fórmula 'nulla potestas nisi a Deo' toma, en lo que concierne al Imperio, un sentido muy positivo. Para lavar al Imperio de toda mancha pasada, Eusebio precisa que Dios promovió voluntariamente las persecuciones para probar a los cristianos; por otra parte, recuerda el lamentable fin de los soberanos que las emprendieron. De esta forma, pone a salvo la institución y protege el prestigio de los buenos soberanos, pasados y futuros. Se establece así, en una perspectiva coherente, la idea, antigua por lo demás, de la coincidencia providencial del Imperio con la predicación evangélica, idea que constituirá la base del edificio de esa Teología política. Al igual que el Imperio está históricamente ligado a la providencia, la monarquía se encuentra, por así decirlo, cosmológicamente ligada a Dios. Recogiendo una constelación de ideas a veces estoicas y más frecuentemente neopitagóricas o neoplatónicas, Eusebio señala cómo el poder político emana de Dios. Dios, el Dios de Universo, reina en el mundo por intermedio de su Verbo, su procurador en la historia humana. Simplificando cabe decir que el emperador debe

(29) *Codex Theodosianus,* XVI, 1-2.
(30) La Iglesia no fue sólo sujeto pasivo; uno o dos años más tarde aceptaba su nuevo estatuto jurídico en el Concilio de Constantinopla I.

ser para el Verbo lo que el Verbo es para Dios. En efecto, el Verbo, ley viviente, ejerce su reinado sobre los hombres a través de un rey que es su lugarteniente" (31).

El cambio experimentado es demasiado radical para que necesite comentario. Basta, por ejemplo, comparar cualquier "acta de los mártires" (32) con el edicto de Tesalónica, o la "teología política" de Eusebio con la de Tertuliano, a las que nos hemos referido. Pero no vamos a seguir la pista de este movimiento de construcción de la cristiandad que culminará en la Edad Media. Para nuestro propósito son suficientes las alusiones que hemos hecho a su paradójico origen.

Volvamos a la Edad Moderna. A partir de las famosas "guerras de religión" se desencadena en Occidente un lento pero incontenible proceso de secularización a cuyos mecanismos internos y significación social ya nos hemos referido. La Iglesia ocupa en este momento el lugar opuesto al que ocupó en los primeros siglos. La Iglesia ahora juega el papel que en el imperio romano desempeñó su "religión política", y el puesto subversivo y emancipador que ocupó la Iglesia en su momento lo representa ahora el "humanismo secularizante". ¿Qué actitud guardará la Iglesia de frente a aquellos movimientos culturales modernos que —aunque bajo perspectivas diversas— piden aquello mismo por lo que ella luchó durante tres siglos?

En primer lugar es bueno constatar que la Iglesia —ahora también— se vio sorprendida (¿será la sorpresa una ley constante en la historia de la Iglesia?). No fue ella la que vislumbró en el horizonte los valores inherentes al movimiento secularizador (33). La secularización nació fuera de la Iglesia, y se vio forzada a crecer fuera de la Iglesia. Esta, aunque haya predicado la libertad de los hijos de Dios no ha sido, ciertamente, la abogada de las "libertades modernas".

(31) TOUCHARD: l. c., pp. 95-96.
(32) D. RUIZ BUENO: *Actas de los mártires,* Bac, Madrid, 1968, número 75.
(33) Tomamos el concepto en sentido amplio, lógicamente.

La Iglesia rechazó desde el primer momento secularizante porque muy pronto comprendió que incidía sobre los mismos fundamentos del edificio político en que había cristalizado el mensaje escatológico del Reino de Dios, se habría establecido una profunda confusión entre el orden político establecido y el orden religioso, se habría trabado todo el edificio eclesial (derecho, teología, espiritualidad, praxis, etc.) según los presupuestos culturales de una época ya superada (concepción autoritaria del Estado, contraposición entre el régimen y los súbditos, ausencia absoluta de las nuevas exigencias políticas de soberanía popular, etc.).

Eran demasiadas y demasiado graves las acusaciones que se presentaban a la Iglesia en el frente de la Ilustración para que aquélla fuera capaz de acogerlas y darles respuesta. Lo que tuvo lugar en los últimos siglos no fue sino el forcejeo prolongado y reticente entre dos concepciones del mundo que sólo con dificultad podían tolerarse. El tiempo y los hechos fueron dando su parte de razón a las nuevas ideologías. Estalló la revolución. "La Restauración francesa ha podido acariciar románticamente el ideal de la alianza entre el trono y el altar, como una vuelta a la situación anterior a la Revolución, como una vuelta a la cristiandad. Ello suponía una visión pesimista de la historia. El proyecto de la Revolución Francesa era interpretado como un programa ateo de salvación por la puesta en práctica de los derechos de la persona humana, sucediendo a la primera privatización del juicio (el juicio privado), todavía religioso, que había tenido lugar por la desgracia del protestantismo. Que esta teología de la historia, que es a la vez una teología política, haya inspirado a numerosos prelados y teólogos a lo largo del siglo XIX, es algo claro. Esta interpretación catastrófica del desarrollo de la historia moderna, a la que se opusieron los liberales, domina todavía el pensamiento de la mayoría en el Concilio Vaticano I. Desde esta época, el pluralismo de los juicios dados sobre la historia se transforma en pluralismo de las posiciones políticas de los católicos. La

historia no puede dejar de ser interpretada, aun cuando ella misma no fuerza los juicios de valor" (34).

La sociedad democrática y secularizada que acabó por instalarse en Occidente era exactamente lo contrario de lo que por más de milenio y medio se constituyó como ideología y orden político cristianos. El mundo cultural y económico se liberó de la tutela de la Iglesia, se divorció de ella y adquirió un ritmo glorioso de progreso. La Iglesia se fue quedando progresivamente en la retaguardia, mirando al pasado, rechazando todo lo nuevo, interpretando negativamente la historia, acariciando la nostalgia de todo tipo de restauraciones. "Frente a la civilización surgida, el mensaje cristiano ha perdido su virtud de influjo e incluso de transformación; dondequiera que se haya impuesto la democracia moderna, las iglesias se han constituido en bastiones defensivos sin posibilidad de retirada, como demuestran las características esenciales de la gran civilización: el trabajo dividido, colectivo y mecanizado, sometido rígidamente a las leyes del rendimiento de la economía industrial, que no es realmente cristiana; el rápido crecimiento demográfico, con todas sus terribles consecuencias, que trae consigo desde la miseria más atroz hasta la frecuentísima práctica del aborto; la creciente cientificidad de la evolución básica de la sociedad y su secuela de una fe en la ciencia que trata de

(34) H. DE LAVALETTE: *La 'théologie politique' de J. B. Metz,* Rch. Sc. Rel., 58 (1970), pp. 323-324. Esta interpretación negativa de la historia moderna a la que se refiere Lavalette puede ser, por otra parte, comprobada fácilmente en los documentos magisteriales de la época; a título de ejemplo y de símbolo basta recordar aquí aquel pasaje de León XIII en la *Libertas Praestantissimum* (1888): "Nos hemos hablado ya en otras ocasiones sobre las llamadas *libertades modernas,* separando lo que en éstas hay de bueno de lo que en ellas hay de malo. Hemos demostrado al mismo tiempo que todo lo bueno que estas libertades presentan es tan antiguo como la misma verdad, y que la Iglesia lo ha aprobado siempre de buena voluntad y lo ha incorporado siempre a la práctica diria de su vida. La novedad añadida modernamente, si hemos de decir la verdad, no es más que una auténtica corrupción producida por las turbulencias de la época y por la inmoderada fiebre de revoluciones. Pero como son muchos los que se obstinan en ver, aun en los aspectos viciosos de estas libertades, la gloria suprema de nuestros tiempos y el fundamento necesario de toda constitución política, como si fuera imposible concebir sin estas libertades el gobierno perfecto del Estado..." (núm. 2).

desplazar y reemplazar a la religión; la tendencia general a la introversión en la civilización de consumo, cada vez más extendida; la incontenible urbanización, con todas sus consecuencias positivas y negativas; la globalización, es decir, la mutua interdependencia internacional respecto de las diferencias militares que pudieran revestir carácter termonuclear y que amenazan nuestra existencia; la expansión cosmonáutica, realizada en una competencia sin visión metafísica y que, por tanto, carece de perspectiva respecto a dónde pueden llegar la humanidad y su conciencia. ¿Dónde ha ido a parar en esta aventura sin precedentes el mensaje cristiano de salvación? ¿Puede entenderse aún en sus formas tradicionales? ¿Para cuánta gente significa algo más que un consuelo aberrante, consciente o inconsciente?" (35).

Aunque no hubieran sido comprendidos en todas sus dimensiones, estos "hechos consumados" —ciertamente humillantes para la Iglesia mirados desde la perspectiva tradicional— ofrecían posibilidades positivas que podían haber sido aprovechadas por la Iglesia con una actitud positiva. La Iglesia podía, por ejemplo, liberarse de los vínculos comprometedores que la ligaban con el ámbito político. Podía también la Iglesia haber detectado los valores positivos de la mentalidad ilustrada para purificarlos y convertirse ella misma en abogada de los mismos. Parece que no lo hizo.

Pero la situación histórica, además de las posibilidades positivas, comportaba un grave riesgo: la Iglesia podía —consciente o inconscientemente— evadirse refugiándose en el mundo de la interioridad privatizada, abandonando el mundo público y político en el que necesariamente debe proyectarse lo humano para que lo sea realmente. Y ese riesgo, de alguna manera, ha llegado a convertirse en realidad: la Iglesia, empujada hacia la privatización, se ha refugiado voluntariamente en ella.

¿Causas? Podríamos señalar varias: el destronamiento de la religión cristiana de su puesto de ideología pública dominante,

(35) E. Kogon: l. c., pp. 38-39.

la correspondiente humillación y decepción sufrida por la Iglesia al verse ahora obligada a compartir el combate en igualdad de circunstancias con ideologías más dinámicas y seductoras en lo temporal, su misma incapacidad de hecho frente a la multitud de problemas nuevos que comporta la edad moderna (problemas frente a los que ya no se puede situar como ideología dominante), etc. Todo este conjunto de factores fue el que hizo que la Iglesia se refugiara en el mundo de la privatización hacia el que era desplazada por la cultura moderna. De alguna manera quedaba así racionalizado y justificado el fracaso (al menos aparente) de la caída en la privatización.

Era preciso justificar de algún modo la situación histórica, y había un modo fácil de hacerlo: la proclamación intemperante del carácter "espiritual" de la misión de la Iglesia. Se trata de una proclamación de espiritualidad más importante por lo que niega que por lo que afirma. En efecto, afirmar en aquel momento que la misión de la Iglesia es espiritual (o religiosa) significa ante todo que su misión *no es* política, *no es* social, *no es* económica, *no es* cultural..., sino *estrictamente* espiritual. Afirmar esta "espiritualidad" (tan amputada que ronda ya los límites de la esfera angélica) era la manera indirecta de justificar el absentismo político-social creciente de la Iglesia, absentismo que a su vez no era sino la respuesta de conducta al fracaso experimentado. Dar a la historia moderna una interpretación catastrófica y negativa era la forma de justificar la propia postura desplazada de la Iglesia, al declararse indirectamente a sí misma como portadora de los verdaderos valores de la tradición, abrigando nostálgicamente la esperanza de retorno en un proceso histórico irreversible.

Con esta excitada proclamación de espiritualidad, la Iglesia, quizá sin ser enteramente consciente de ello, proyectaba un grave juicio condenatorio sobre su larga historia, una historia vivida desde el presupuesto acrítico de la legitimidad de la intervención religiosa en la política. Condenaba esta historia y se acercaba cada vez más peligrosamente a un angelismo igualmente extremoso. La fe cristiana se veía cada vez más

expuesta a ser entendida como un enervante mensaje de evasión, como si nada tuviera que ver con las luchas y dificultades que la historia de los hombres encuentra en nuestra tierra.

Aun limitándose al nivel del Magisterio eclesiástico, los testimonios de esta actitud negativa de la Iglesia son excesivamente claros como para dejar lugar a las dudas. Hoy preferimos no hablar explícitamente de esta negativa faceta de la historia de la Iglesia, que, por otra parte, quizá está excesivamente presente en nuestro "subconsciente" como cristianos. Tantas acusaciones de ineficacia temporal en la historia nos han hecho y nos hemos hecho que "hoy, en todos los conflictos, nos echamos la culpa a nosotros mismos, con un sentimiento de culpabilidad casi neurótico" (36). Sea lo que fuere, la actitud negativa de la Iglesia frente a la secularización moderna es un hecho. La libertad religiosa, clave de bóveda del proceso de secularización, fue rechazada por la Iglesia (37) y otro tanto hay que decir respecto de las llamadas libertades de pensamiento, de imprenta, de enseñanza, de cultos, etc. (38). El problema de la "libertad" no era un simple "detalle debatido". Era más bien el signo del desacuerdo profundo de la Iglesia con la orientación misma de la historia y de la civilización moderna (39). En aquellos tiempos era imposible imaginar en la Iglesia que llegarían tiempos en que se daría entrada a la libertad religiosa (40) y demás libertades (41).

(36) Cfr. J. B. METZ: *Problemas fundamentales de la Iglesia universal,* en "Teología, Iglesia y Política" (colaboración con Rahner, Cox, Assmann, Xhaufflaire y Fontaine), Zero, Bilbao, 1973, p. 88. Pero, añade Metz, "se trata de un movimiento pendular. No se puede decir que haya sido siempre así, que la Iglesia siempre (por ejemplo, en sus conflictos con la sociedad) se haya atribuido la culpa a sí misma de una manera neurótica. Todo lo contrario. En ese asunto se dio una especie de 'autoentronización ideológica' de la Iglesia en relación con la sociedad".

(37) Cfr., por ejemplo, el *Syllabus* (1864), 15, 16, 77-79, o la *Libertas Praestantissimum* (1888), núm. 15. (De ahora en adelante, con el número que sigue al título del documento pontificio nos referimos al párrafo correspondiente.)

(38) Cfr. *Libertas Praestantissimum,* núm. 30.

(39) Cfr. *Syllabus,* núm. 80; Pío XI, en la alocución *Iamdudum cernimus* (1861), después de exponer los sistemas creados por los enemigos de la Iglesia como la última palabra del progreso y de la civilización, declaraba: "Si por civilización hay que entender los sistemas inventados... para debilitar y tal vez para destruir a la Iglesia, nunca podrán la Santa Sede y el Romano Pontífice aliarse con una civilización semejante."

El conflicto entre la Iglesia y el proceso de secularización es la clave de todos los demás conflictos. Es el que está a la base. Si la Iglesia hubiera comprendido en aquel momento la verdadera naturaleza del proceso de autonomía y emancipación de lo humano y lo político frente a lo sobrenatural y religioso, hubieran desaparecido también los conflictos con las libertades modernas, con la política democrática, con las reivindicaciones económicas, con los movimientos revolucionarios (al menos de frente a lo que era verdaderamente suyo propio, sus ideales humanitarios).

Esta piedra angular cuyo desconocimiento nos parece ser la causa fundamental del conflicto tiene un doble aspecto. Por una parte supone la quiebra definitiva de la unidad entre ideología política e ideología religiosa, con todas las consecuencias de privatización que esto lleva consigo. Por otra parte significa una valoración nueva y autónoma de las realidades naturales y humanas (y entre ellas, lógicamente, las realidades sociales y políticas) que prescinde ya del recurso a toda referencia religiosa y teológica considerado hasta entonces como necesariamente fundante. La no inteligencia de estos dos puntos fundamentales es lo que hizo del conflicto de la Iglesia con la historia moderna un diálogo ininteligible sin vía de salida. Era un diálogo sin posible encuentro porque cada parte se situaba en distinto plano. Por lo que respecta al primero de los dos puntos a que acabamos de referirnos, la Iglesia seguía moviéndose en una perspectiva de "cristiandad o de sacralización", es decir, seguía desconociendo la ruptura entre la ideología política y la ideología religiosa. Por eso es por lo que sus elaboraciones doctrinales (la elaboración doctrinal de sus

(40) Cfr. la declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II, sobre la libertad religiosa.

(41) Cfr., por ejemplo, *Gaudium et Spes,* 73, o la *Pacem in terris,* 8-27. Todavía era menos imaginable que con el tiempo la Iglesia declarara una especie de "reconciliación" con la cultura moderna: *Gaudium et Spes,* 59, 3.º; 43, 6.º

condenas) emplean los mismos métodos y los mismos argumentos de la época precrítica, cuando la Iglesia era la ideología dominante en una sociedad sacralizada (42). Por lo que se refiere al segundo punto, la Iglesia interpretaba los intentos de explicación y fundamentación de lo social y político desde presupuestos meramente naturales (o contractuales) como verdaderos atentados contra los "derechos de Dios y de la religión". En este sentido, querer fundar la sociedad política (y con ella la autoridad, las libertades, la democracia, la igualdad, etc.) sobre una base de acuerdo social construida en torno a la "dignidad humana" o la "soberanía popular" o el contractualismo, era para la Iglesia inconcebible e inaceptable, porque lo interpretaba como un desprecio sacrílego de los derechos de Dios (43).

---

(42) Esto se puede comprobar en cualquiera de los rechazos magisteriales de las "libertades modernas". Examínese, por ejemplo, el caso referente a la libertad religiosa y de culto en la *Libertas Praestantissimum* (núms. 14-15). Allí se rechaza esta libertad con los mismos argumentos con que muchos siglos antes se había prohibido la libertad de cultos en el medioevo, a saber: el hombre debe adorar a Dios; es así que la única religión verdadera es —evidentemente— la católica; luego el hombre debe adorar a Dios en la Iglesia católica, y la libertad religiosa "ya no es libertad, sino depravación de la libertad y una esclavitud del alma entregada al pecado".

Se trata de unos argumentos válidos y coherentes, pero *sólo dentro de su perspectiva y bajo sus supuestos,* y, ciertamente, *no se hacen cargo del verdadero problema suscitado por la mentalidad ilustrada* desde la que viene exigida tal libertad. (Es decir: da por supuesta la evidencia de la verdadera religión; no afronta el problema de una sociedad con pluralismo de actitudes religiosas; no salva los derechos de la conciencia errónea y de la libertad de pensamiento; indirectamente pide un reconocimiento como religión única y oficial por parte del poder político, etc.)

La Iglesia de la *Libertas Praestantissimum* —es un ejemplo— sigue pensando en unos esquemas en los que podría haberse expresado en el siglo VIII. Y lo hace así porque —a lo que parece— no ha captado la verdadera onda de tal problemática. Por eso, el conflicto se convertirá en un diálogo de sordos.

(43) En este sentido es preciso hacer notar que esta declaración de conflicto (proclamada por la Iglesia) entre los planteamientos sociopolíticos secularizantes (dignidad humana), contractualismo, soberanía popular...) y los "derechos de Dios y de la religión" no provenía de una explícita negación de estos derechos por parte de aquellos planteamientos. La mayor parte de éstos respetan los derechos políticos de la religión (y a través de ella los derechos de Dios) en las constituciones políticas, pero lo hacen lógicamente bajo la condición de someterla a un estatuto de ideología privada que no trate de imponerse a las libertades, sino de colaborar y competir sanamente en igualdad de condiciones. Los

Terminemos con unas pequeñas conclusiones que deberemos recoger de nuevo más tarde:

a) Lo que subyace en todo el conflicto Iglesia-mundo en el proceso de secularización de la historia moderna no es esencialmente un problema "de fe", sin más, sino un problema tanto teológico como sociopolítico. Lo que estaba en juego *no era directamente el Evangelio o el dogma,* sino implicaciones concretas sobre *la comprensión de las mutuas relaciones entre la Iglesia y el mundo,* lo natural y lo sobrenatural, lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo político, la naturaleza y la gracia.

b) Estas "implicaciones" no las deducía la Iglesia (ni las puede nunca deducir) inmediatamente del Evangelio o de la fe. Estos problemas *estaban siempre mediatizados por una precomprensión sociocultural* (44). Entonces no hubo una conciencia refleja y "crítica" de esta mediación. Todo intento que se haga hoy para la superación de estos problemas debe ser "crítico", consciente de esa mediación.

c) Superada esta "precomprensión" que impedía una actitud imparcial de aceptación de la historia moderna, hoy comprendemos el profundo parentesco existente entre el cristianismo y los auténticos ideales del proceso histórico (social, político y revolucionario también). *La proclamación política y laica de tales ideales no hubiera sido necesaria (menos aún su carácter revolucionario) si previamente hubieran sido realizados cristianamente en la historia.*

---

movimientos secularizantes no niegan, pues, los "derechos de Dios"; es la Iglesia la que los cree lesionados cuando ve proclamados simplemente los "derechos humanos" y la "dignidad humana".

(44) Lo cual se demuestra por sí sólo desde el momento en que la Iglesia se ha reconciliado más tarde con los valores que rechazó. El Evangelio y la fe siguen siendo los mismos. ¿Qué es lo que ha cambiado?: el influjo sociocultural. Esto viene hoy ampliamente fundado desde el estudio de las mediaciones de la fe, la antropología cultural, las ciencias del lenguaje, etc.

d) El desarrollo cultural e integral de la conciencia de la humanidad no depende adecuadamente de la fe y del Evangelio. El cristiano no crea necesariamente cultura en cuanto cristiano. No sólo el Evangelio es quien crea historia. La conciencia de la humanidad tiene impreso un dinamismo propio que puede desarrollarse autónomamente. Sin embargo, debe haber una "armonía preestablecida" entre el Evangelio y los auténticos valores descubiertos en el proceso histórico, y la Iglesia debe constatar ese acuerdo y fomentar su desarrollo histórico. *La Iglesia debería haber colaborado a la promoción de unos valores que primero rechazó y posteriormente ha reconocido.*

e) En condiciones normales, *la Iglesia debería asumir un papel dirigente de fermento en la historia humana* conforme a los valores de futuro propios del Evangelio.

f) Comprender a la Iglesia de los siglos pasados no significa negar sus "pecados (?) históricos". *Se justifica la Iglesia no cuando se ocultan sus culpas, sino cuando reconocemos nuestros pecados.* El valor que la Iglesia (la católica al menos) ha dado a la Tradición siempre significa también que la Iglesia debe aprender las lecciones de su propia historia.

II. LA IGLESIA Y LAS REIVINDICACIONES POLITICAS

El conflicto entre la Iglesia y el proceso de secularización es, como hemos dicho, un conflicto fundamental que subyace en todos los demás. El haberlo tratado ya nos ahorra repeticiones innecesarias. Los conflictos están profundamente mezclados. En todo caso, entiéndase que la división que hacemos es meramente metodológica.

Por "reivindicaciones políticas" queremos entender aquí tanto aquellas que caen directamente dentro del campo social-político como aquellas otras que inciden más bien sobre los aspectos económicos. Se trata también, simplemente, de una división metodológica.

Ya hemos apuntado en la primera parte cómo el proceso de secularización se convierte bien pronto, casi desde su origen, en un proceso de reivindicaciones políticas. La conexión entre ambos aspectos es, por lo demás, lógica y necesaria. El intento de construir una sociedad en la que la ideología política no esté vinculada a la religiosa impide toda adherencia o referencia religiosa en el nuevo orden social. El nuevo orden será construido sobre la base del acuerdo social en torno a la "dignidad humana". La autoridad, pieza clave del orden social, deberá surgir también de esta única base de acuerdo social: la misma "dignidad humana". Ello significa que la autoridad no tendrá ya nunca el respaldo de poder apelar a un pretendido origen divino o a su naturaleza sagrada. Si la única fuente del orden político es la naturaleza humana y su dignidad, también lo es de su centro, la autoridad. Pero si la autoridad ha de fundarse en la dignidad humana (en la que todos comulgamos y en la que todos nos igualamos), entonces es claro

que no existe ninguna autoridad nacida del cielo ni ninguna dinastía que pueda ser "soberana" por derecho propio. Todos y cada uno de los seres humanos (que comulgan en la misma dignidad humana) son fuentes de la autoridad. La fuente genuina de la autoridad está, por tanto, en el conjunto de los hombres, o, lo que es lo mismo, en el pueblo.

Sin embargo, aunque no exista ninguna autoridad "nata", la autoridad es necesaria como elemento del conjunto del orden social, o al menos es útil. Por eso, todo el pueblo —auténtico y único sujeto de autoridad—, de común acuerdo, delegará en unos pocos para ser gobernado. Permanecerá siempre, sin embargo, la advertencia de que se trata de una simple "delegación" para que "administren" la autoridad. Esta radicará siempre en el pueblo, que podrá revocarla cuando crea oportuno —según unos cauces legales que él mismo creará—, sin que esto sea en manera alguna revolución o alzamiento.

La autoridad no será pues sino un servicio al pueblo. El pueblo es el verdadero depositario de los valores y de los derechos. Por eso surgirá por doquier, en verdadera efervescencia, un pulular de declaraciones de derechos humanos. Estas declaraciones no son sino el signo de que aquellos nuevos planteamientos que dos siglos antes se habían barajado al nivel de la filosofía, de la teología y del pensamiento político, llegan a la base y prenden en el pueblo. Es ahora cuando la masa popular sensibiliza con lo que desde dos siglos antes se estaba elaborando en torno a la "dignidad humana"; ahora es el pueblo el que se sabe digno y exige sus derechos. Mas como la progresiva concienciación no se ve acompañada por una correspondiente evolución social y política que dé cauce en las estructuras a las nuevas exigencias de "derechos", la tensión social irá aumentando hasta el paroxismo prerrevolucionario. Es lógico que desde la perspectiva política del proceso de concienciación que estaba madurando, la revolución no podría sino acabar siendo percibida como un último "derecho humano" (extremo, pero posible) o, quizá incluso, como el paso obligado

para desencadenar la puesta en práctica de todos los demás derechos (45).

Así pues, en los dos siglos que precedieron a la Revolución Francesa se produjo una evolución paulatina, pero coherente, que surge en la reflexión secularizante que centra su reflexión en torno al tema de la "dignidad humana", pasa por el concepto de "soberanía popular" y desemboca en la efervescencia de los "derechos humanos", amenazando finalmente con el proceso revolucionario.

¿Qué actitud tomó la Iglesia frente a todas estas reivindicaciones sociales?

La actitud global de la Iglesia a este respecto parece no dejar lugar a dudas, sobre todo si nos referimos a la Iglesia oficial, a su pensamiento magisterial jerárquico. Dicha actitud —en el siglo XIX— no es otra que la de un rechazo de la democracia. Se trata de un rechazo que tiene sus matizaciones, presenta sus correspondientes distinciones, y al que, incluso, se le pueden encontrar ciertas justificaciones históricas; pero, como conjunto, se trata de un rechazo que no da pie para hablar de una verdadera actitud positiva de comprensión por parte de la Iglesia hacia la historia moderna.

Si intentáramos justificar a la Iglesia en la actitud negativa a la que acabamos de referirnos, podríamos apelar fácilmente al carácter antieclesiástico, anticlerical, violento y hasta revolucionario con que las reivindicaciones políticas se presentaban. Pero, en tal caso —para ser justos— no deberíamos olvidar tampoco otro aspecto que agravaría la culpabilidad de la Iglesia: el hecho de que no distinguiera (?) entre los valores posi-

(45) Lo que acabamos de hacer no es sino una descripción parcial y metodológica de un proceso mucho más amplio y profundo que encuentra sus raíces en una tradición muy antigua. Para completar debidamente esta visión ciertamente parcial, cfr. H. ROMMEN: *El Estado en el pensamiento católico,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956; E. GALÁN Y GUTIÉRREZ: *Ius Naturae,* I y II, Madrid, 1961; cfr. también C. SORIA: *Derechos y deberes de la persona humana,* en "Comentarios a la Pacem in Terris" (colaboración), Bac, Madrid, 1963, pp. 160-196.

tivos que eran el objeto de tales reivindicaciones y el "envoltorio" anticlerical, antieclesiástico, etc., en que venían presentados. Desde otro punto de vista podríamos igualmente intentar justificar la actitud de la Iglesia apelando a las concretísimas y peculiares circunstancias históricas que le tocó vivir en aquel momento histórico; pero esta excusa podría también fácilmente volverse contra nosotros si consideramos que también la falta de perspectiva histórica —tanto hacia la memoria del pasado como hacia la esperanza del futuro— puede constituir un auténtico pecado de la Iglesia. Por lo demás, parece que la justificación apologética no es una verdadera "justificación", y que, igualmente, la "comprensión" hacia la Iglesia de aquel momento no significaba "excusar lo inexcusable" ni intentar demostrar que la Iglesia "hizo lo que tenía que hacer entonces" aunque todos pensemos hoy, sinceramente, que era otra muy diversa la actitud más adecuada o evangélica.

Los documentos magisteriales no dejan lugar a duda respecto a este rechazo de las reivindicaciones políticas democráticas (46). Y habida cuenta de que dichas reivindicaciones políticas se iban abriendo paso paulatina e inexorablemente, a pesar de la actitud eclesiástica de reticencia, nos parecerá lógica la aparición en la Iglesia de un "concepto negativo" de la política. Ya nos hemos referido a ello (47). El hecho se presta magníficamente a ser interpretado como "mecanismo de defensa" o racionalización de un fracaso con intento de autojustificación. Sea lo que fuere, es cierto que en aquel momento la Iglesia se forma un concepto de la política excesivamente negativo (48) y, por lo tanto, falso: no tanto por los aspectos

(46) Sólo a título de ejemplo parcial podemos indicar los siguientes pasajes: *Quanta Cura* (Pío IX, 1864), 4; *Inscrutabile Dei* (León XIII, 1878), 3, 6; *Diuturnum Illud* (León XIII, 1881), 3-8, 17; *Immortale Dei* (León XIII, 1885), 2, 6, 10-20; *Libertas Praestantissimum* (León XIII, 1888), 12, 31; *Sapientiae Christianae* (León XIII, 1890), 3-5; *Au milieu des sollicitudes* (León XIII, 1892), 17.

(47) Cfr. supra p. 61 y su nota 34. Tampoco faltan textos optimistas como *Libertas Praestantissimum,* 33, por lo cual esto precisa matizaciones.

(48) Bajo esta perspectiva se subraya entonces su carácter temporal, pasajero, privado, material, etc. Lo político viene a identificarse con "las mudanzas de esta vida". Las cuestiones políticas, por muy honestas que

negativos que afirma sino por los aspectos positivos que calla. Finalmente, esta proclividad hacia una interpretación negativa de la historia moderna lleva a la Iglesia a ver por todas partes enemigos y a descubrir diabólicas conjuras y atentados contra su existencia (49).

Junto a estas valoraciones se dan también otros matices dignos de ser tenidos en cuenta. A pesar de su condena de las "libertades modernas", la Iglesia proclama repetidas veces que no es enemiga del progreso y de la civilización sino que, por el contrario, ella ha sido siempre y sigue siendo celosa promotora de la auténtica libertad (50). Aparece igualmente una clara y constante alusión a las "ventajas" —incluso de orden temporal y meramente político— que la concepción cristiana com-

sean, no trascienden nunca las limitaciones de esta vida terrena: no hay conexión alguna con lo religioso y trascendente. Fuera del problema de la confesionalidad del Estado y de la cuestión de las libertades y privilegios concedidos a la Iglesia católica (¿problema eclesial o "eclesiástico"?), diríase que nada importante desde la perspectiva de la fe se juega en la arena política (justicia, organización social, participación, ordenación del bien común..., parecen no tener nada en común con lo político). La actitud más coherente de un cristiano frente a lo político sería la indiferencia, o el olvido (de los asuntos "mundanos"); en todo caso sería precisa la distinción neta de campos entre lo religioso y lo temporal-perecedero.

Sólo a título de ejemplo —que por lo demás no creemos sea particularmente significativo, sino sólo simbólico— examínese el párrafo tercero de la *Cum multa* (León XIII, 1882).

(49) Cfr., por "ejemplo", *Immortale Dei,* 12; *Sapientiae Christianae,* 5; *Diuturnum Illud,* 1; *Inscrutabili Dei,* 2; *Quanta Cura,* 1-3; *Au milieu des sollicitudes,* 2; etc.

(50) "Son muchos los hombres para los cuales la Iglesia es enemiga de la libertad humana." Sin embargo, "la Iglesia ha sido y será siempre benemérita de este preciado don de la Naturaleza, porque su misión es precisamente la conservación, a lo largo de la Historia, de los bienes que hemos adquirido por medio de Jesucristo": *Libertas Praestantissimum,* 1.

Esto se repite como un estribillo en las encíclicas papales del tiempo. Cfr. *Doctrina Pontificia,* II, *Documentos políticos,* Bac, Madrid, 1958, p. 38, nota 25. Como un símbolo, recuérdese también aquella paradójica unión de posiciones, por ejemplo, en la *Libertas Praestantissimum,* 30 y 34: "De las consideraciones expuestas se sigue que es totalmente ilícito pedir, defender, conceder la libertad de pensamiento, de imprenta, de enseñanza, de cultos, como otros tantos derechos dados por la naturaleza al hombre..."; "siempre fue la Iglesia fidelísima defensora de las libertades cívicas moderadas...".

porta cuando se la acepta y acoge (51). Acompaña a esta alusión el deseo explicitado de entablar relaciones armoniosas con el Estado (52) y a veces se manifiesta claramente la añoranza de la Restauración (53).

¿Cuál era el punto clave de este conflicto entre la *Iglesia* y las reivindicaciones políticas de tipo democrático? Creemos que en este punto se hace precisa una alusión al proceso de secularización a que nos hemos referido en el apartado anterior. La clave del conflicto —creemos— reside en el mismo punto: la Iglesia no acepta o no comprende unos planteamientos secularizados de la política. La Iglesia se siente humillada y destronada, sufre en su propia carne las tendencias antirreligiosas y anticlericales y no se siente en grado de aceptar este "orden nuevo". (Todo esto cobrará toda su fuerza a partir de 1870, cuando el Papa se considere políticamente preso y declare usurpados sus territorios.) Por eso la Iglesia se vuelve con nostalgia al pasado y añora el estado de cosas de la Edad Media; sigue pensando en "clave" de cristiandad (54). No se ha hecho verdadero cargo del proceso moderno de la secularización, que comporta un cambio irreversible. Por eso el conflicto es —también aquí— un diálogo de sordos.

El juicio que acabamos de dar sobre este conflicto, creemos que se confirma atendiendo a la posterior evolución de los hechos. Cierto que las formas democráticas han sufrido una mutación y también una maduración; cierto que las reivindi-

(51) Cfr. *Immortale Dei,* 7 y ss.; *Liuturnum Illud,* 9 y ss.; "Esta es la religión (la católica) que deben conservar y proteger los gobernantes, si quieren atender con prudente utilidad, como es su obligación, a la comunidad política. La libertad de cultos es muy perjudicial para la libertad verdadera. La religión, en cambio, es sumamente provechosa para esa libertad, porque coloca en Dios en origen primero del poder e impone con la máxima autoridad a los gobernantes la obligación de no olvidar sus deberes, de no mandar con injusticia... Por otra parte, la religión manda a los ciudadanos la sumisión a los poderes legítimos como a representantes de Dios y los une a los gobernantes no solamente por medio de la obediencia, sino también con un respeto amoroso, prohibiendo toda revolución y todo conato que pueda turbar el orden y la tranquilidad pública...": *Libertas Praestantissimum,* 16 y 17.

(52) Cfr. *Immortale Dei,* 6.

(53) Cfr. *Inscrutabili Dei,* 5; *Immortale Dei,* 9.

(54) Cfr., por ejemplo, *Sapientiae Christianae,* 15; *Inscrutabili Dei,* 5.

caciones políticas han perdido en su mayor parte su carácter antieclesiástico y antirreligioso, pero no menos innegable aparece el hecho de que la Iglesia también ha cambiado su actitud. El cambio se ha hecho con mucha lentitud (¿llegaremos tarde?) y se ha demostrado una envidiable habilidad en el difícil arte (¿artificio?, ¿artificial?) de aparentar una "evolución coherente" aun dando giros de 180 grados (55). Lo cierto es que después de un largo período de enfriamiento y olvido aparece una toma de posición de la Iglesia frente a la democracia en un importante discurso de Pío XII (56), más tarde es abordado directamente en la *Pacem in Terris* (57) y finalmente el Concilio Vaticano II parece ser la entera superación del conflicto (58).

(55) Creemos que esto se puede mostrar —a título de ejemplo y de símbolo— en el número 14 de la *Mater et Magistra* de Juan XXIII. Allí puede observarse con qué precisión se establece un puente entre la doctrina anterior (incluso expresamente citada), de signo totalmente contrario, y la futura declaración conciliar *Dignitatis Humanae,* sobre la libertad religiosa. El párrafo, observado atentamente, se muestra verdadera obra maestra.

(56) *Dacche Piacque,* discurso al Tribunal de la Sagrada Rota Romana el 2 de octubre de 1945. Se trata de una toma de posición indirecta, pues el tema del discurso es la originalidad de la naturaleza del poder judicial eclesiástico. Pero en él se da por supuesto que "el sujeto originario del poder civil derivado de Dios es el pueblo" (núm. 16). Puede emparentarse fácilmente como sinónimo de algún pasaje de León XIII, como aquellos que hemos citado anteriormente, pero el horizonte en que se mueve es radicalmente diverso.

Allí subyace, en efecto, el planteamiento de la secularización: una es la esfera de la autoridad civil y otra la de la autoridad religiosa. Esta clara distinción es el primer paso para no proyectar sobre la esfera civil las exigencias teológicas inherentes a la esfera de la autoridad religiosa. Finalmente obsérvese el equilibrio de "evolución coherente" en la paradoja (al menos aparente, pero en todo caso cargada de historia y de significado): "sujeto *originario* del poder civil *derivado* de Dios...".

Cfr. también el discurso de Pío XII de la navidad de 1944 sobre la democracia.

(57) El párrafo clave es el 52, que también es una pieza admirable de "evolución coherente".

(58) Cfr. el capítulo cuarto de la segunda parte de la *Gaudium et Spes,* especialmente el número 74: "es pues evidente que la comunidad política y la autoridad pública se fundan en la naturaleza humana, y por lo mismo, pertenecen al orden previsto por Dios, aun cuando la determinación del régimen político y la designación de los gobernantes se dejen a la libre elección de los ciudadanos". El cambio de actitud es claro. Obedece a un cambio de horizonte. Subyace el planteamiento asimilado de la secularización.

Llegados a este punto debemos referirnos también a las reivindicaciones políticas de carácter económico. Ya hemos aludido más arriba (59) a ello.

Las reivindicaciones políticas de carácter económico que se producen en torno a la revolución liberal burguesa pueden verse conectadas con el ideal de la "igualdad". Se trataba de suprimir los "estamentos" sociales en base al carácter irracional de su mismo fundamento diversificante: el honor. Este criterio irracional del "honor" era el principal y casi único fundamento —así se creía— de que la sociedad se hallara profundamente dividida en dos estamentos de muy diverso poder económico y político. Y como el pensamiento antropológico del liberalismo cuantificaba la felicidad del hombre (su suprema aspiración) sobre la base de la riqueza entendida como propiedad, se imponía lógicamente la necesidad de una nivelación de los estamentos que, como consecuencia de los presupuestos citados, no podría preterir el aspecto económico. El problema en que se concentraron y concretaron la mayor parte de los conflictos fue la desamortización.

Sin embargo, no podemos dejar de aludir al nacimiento de los movimientos socialistas. Aun antes de que la revolución liberal llevara a término completo todas sus realizaciones tuvo lugar la aparición del fenómeno del socialismo. Este, en su nacimiento, representó la intuición certera de que las realizaciones de justicia social que preconizaba la revolución liberal resultarían insuficientes aun en el supuesto ideal de que se llevaran a cabo sin deficiencias. El apogeo de la revolución industrial y sus consecuencias inevitables (nacimiento del primer proletariado y aparición del urbanismo) fueron el catalizador social que precipitó el surgir del socialismo. Pues bien, en el caso concreto de las reivindicaciones políticas de carácter económico a que nos estamos refiriendo (dentro del contexto liberal del siglo XIX) la presencia del socialismo no corrige fundamentalmente nada sino que añade simplemente algunos matices

(59) Al referirnos a la "igualdad" como ideal de la revolución liberal burguesa, supra, pp. 41 y ss.

y multiplica la urgencia y la tensión de las exigencias "igualitarias" económicas que los liberales propugnaban anteriormente. En este punto el socialismo se suma simplemente a lo liberal burgués.

La significación social de las reivindicaciones de carácter económico apunta sobre todo a la dimensión de la justicia. Se trata de un anhelo de justicia social distributiva con el que se pretende abolir las discriminaciones socioeconómicas irracionales e indebidas. El medio concreto más significativo es la desamortización y liberalización de la propiedad. Desde la perspectiva que añade el socialismo se trata más bien de una justicia social de tipo conmutativo por el que se pide la transformación del incipiente sistema económico liberal de mercado libre (incluso en lo referente al contrato de trabajo) que se presenta desde el principio claramente como un nuevo sistema de producción de diferencias sociales económicas. El medio concreto adoptado desde esta perspectiva será la asociación obrera, y consiguientemente también la huelga; ambos son medios de la lucha de clases.

¿Qué actitud tomó la Iglesia ante este tipo de reivindicaciones políticas de tipo económico? Es difícil encontrar una calificación absoluta para una realidad tan heterogénea y plural. Sólo vamos a aludir a algunos aspectos globales que, como tales, requerirían precisión ulterior.

Sin olvidar las realizaciones de tipo social que ya antes habían tenido lugar en determinados grupos —pequeños pero representativos (60)— hay que reconocer que la Iglesia oficial no se pronunció de una manera realmente significativa sobre estos problemas hasta muy tarde, en concreto, hasta el fin del siglo pasado, en 1891 con la *Rerum Novarum* de León XIII. Cuarenta y tres años antes había sido publicado el *Manifiesto comunista.* Del mismo 1848 son las revoluciones de carácter social que tuvieron lugar especialmente en Francia. La Comu-

(60) Piénsese en monseñor Ketteler y el grupo del llamado "catolicismo social".

na data de 1870-1871. Sin embargo es cierto que en aquel final de siglo los conflictos sociales habían encontrado una especial virulencia y universalidad que justificaba la intervención concreta de la Iglesia (61), sin que se minusvalore el dato negativo de su retraso.

La actitud de la Iglesia oficial es compleja y pluriforme. Por una parte la Iglesia rechaza la lucha de clases, sin distinguir debidamente en este concepto una doble valoración, según que se la entienda simplemente como una constatación empírica (al nivel del análisis económico y político de la sociedad) o bien se la tome como "medio" (connotando entonces una opción por la violencia y el odio) (62). Por otra parte se rechaza la aceptación de las desigualdades sociales (63) como "necesarias", tal como piensan los liberales (64) y los socialistas (65); la Iglesia se enfrenta entonces, afirmando que estas diferencias clasistas se deben también a la injusticia (66). Desde otra perspectiva se insiste en el carácter utópico de la nivelación igualitaria (67) o se minusvaloriza la diferencia económica hasta rozar los límites donde se transforma la religión en opio social (68). Igualmente se adopta una actitud enteramente negativa ante la desamortización llevada a cabo contra la Iglesia, lo que, si bien es lógico por los daños que sufre en su propia carne, no excusa que no supiera captar ninguno de los valores sociales que —al menos intencionalmente— se perseguían en la desamortización (69). El caso de la "usurpación" de los estados pontificios, aunque no se puede englobar bajo la etiqueta de la desamortización, no deja de ser significativo de la actitud de la Iglesia frente a las reivindicaciones sociales y políticas. Dejando aparte la *Quanta Cura* y el *Syllabus*, el pontificado de Pío IX es, incluso en el plano meramente político, todo un símbolo y signo de la hostilidad del papa contra todos los movimientos políticos liberales, especialmente contra el nacionalismo italiano (70). Finalmente hay que notar que frente a las reivindicaciones políticas de carácter económico la Iglesia refuerza el principio del derecho de propiedad. Si bien es verdad que lo defiende frente a un socialismo extremoso, no menos verdad es que la postura doctrinal que adopta la Iglesia no tiene mucho menos de extremosa en aquel momento, en el sentido de que no acoge ni se hace cargo verdadero de los valores socializantes (función social de la propiedad) con toda la fuerza de las nuevas exigencias (71).

---

(61) Cfr CALVEZ-PERRIN: *Iglesia y sociedad económica*, Mensajero, Bilbao, 1965, pp. 463-465.

(62) Ibíd., caps. XVI y XVII. Cfr. también J. GIRARDI: *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca, 1971, pp. 79-101, y, del mismo autor, *Cristianismo y liberación del hombre* Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 137 y ss.

(63) Se trata de las desigualdades "clasistas", no "estamentales". Aquéllas habrían sucedido a éstas.

(64) Lo pensaban así coherentemente con sus doctrinas *fisiocráticas* y sus correspondientes leyes del *interés*, de la *armonía*, de la *acumulación*, de la *libertad* (Quesnay).

(65) Los marxistas la planteaban sobre todo como una necesidad del "materialismo histórico dialéctico".

(66) "No en la injusticia tomada abstractamente, en algunos abusos aislados que no habrían maculado el conjunto de un régimen económico justo en sí mismo, sino en un conjunto histórico lleno de injusticias que 'claman al cielo', como decía Pío XII": CALVEZ-PERRIN: l. c., p. 474.

(67) Ibíd., p. 494.

(68) Cfr., a título de ejemplo, el texto de León XIII: "La cuestión de las relaciones del rico y del pobre, que preocupa tanto a los economistas, sería perfectamente deslindada si a la pobreza no le falta dignidad; que el rico debe ser generoso y lleno de misericordia; el pobre, contento con su suerte y satisfecho de su trabajo; pues que ni el uno ni el otro han nacido para el goce de los bienes perecederos, y deben subir al cielo, el uno por la paciencia y el otro por la liberalidad" (Encíclica *Auspicato Concessum*, del 17 de septiembre de 1892; *Colección completa de las encíclicas de S. S. León XIII*, I, Valladolid, s. f., página 188).

(69) Cfr. *Inscrutabili Dei*, 3. Queda allí enmarcada la desamortización en un horizonte negativo que la interpreta como la obra que "los enemigos del orden público han propuesto para agredir tenaz y persistentemente contra la Iglesia": *Dilectissima nobis* (Pío XI, 1933), pp. 23 y siguientes.

(70) Cfr. F. BIOT: *Teología de las realidades terrestres*, Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 22 y ss. El mejor estudio sobre el pontificado de Pío IX es el de R. AUBERT: *Le pontificat de Pie IX* (1846-1878), tomo 21, de FLICHE-MARTIN: *Histoire de l'Eglise*, París, 1952. Es especialmente significativa la experiencia de política liberal que Pío IX hizo en sus primeros años, y el giro decisivo que le imprimió su fracaso.

(71) Cfr., por ejemplo, *Quod apostolici muneris* (León XIII, 1878), 9: "La sabiduría católica provee también a la tranquilidad pública y doméstica con los principios que mantiene y enseña respecto al derecho de propiedad y la distribución de los bienes adquiridos para las necesidades y utilidad de la vida. Porque los socialistas presentan el derecho de propiedad como pura invención humana, contraria a la igualdad natural de los hombres. Proclaman, además, la comunidad de bienes y declaran que no puede tolerarse con paciencia la pobreza, y que es lícito violar impunemente el derecho de propiedad de los ricos. La Iglesia, en

cambio, reconoce, con mayor sabiduría y utilidad, la desigualdad entre los hombres, distintos por las fuerzas naturales del cuerpo y del espíritu, desigualdad existente también en la posesión de los bienes. Manda, además, que el derecho de propiedad nacido de la misma naturaleza sea mantenido intacto e inviolado en manos de quien lo posee. Sabe la Iglesia que el robo y el hurto han sido condenados... La Iglesia, sin embargo, no descuida la defensa de los pobres. Como piadosa madre no deja de proveer a las necesidades de éstos. Por el contrario, abrazándolos en su seno con materno afecto y teniendo en cuenta que representan la persona de Cristo los honra grandemente y los alivia de todos los modos posibles. Se preocupa solícitamente por levantar en todas partes casas y hospicios, en que son recogidos, alimentados y cuidados, y cuida de colocar estos establecimientos bajo su protección. Además impone a los ricos el estricto deber de dar lo superfluo a los pobres y les recuerda que deben temer el juicio divino, que los condenará a los suplicios eternos si no alivian las necesidades de los indigentes. Por último eleva y consuela el espíritu de los pobres, proponiéndoles el ejemplo de Jesucristo, quien siendo rico se hizo pobre por amor nuestro, y recordándoles las palabras con las que el Señor les declaró bienaventurados, prometiéndoles la eterna felicidad. ¿Quién no ve en esta doctrina el medio mejor para arreglar el antiguo conflicto entre pobres y ricos?"

CAPITULO III

SAN ANTONIO MARIA CLARET: LA POLITICA DE UN APOLITICISMO

Dado que nuestro estudio pretende ser "una aportación desde la historia" es preciso que nos concretemos a un momento determinado de la historia. Hemos escogido para este intento la vida y la obra de San Antonio Marí Claret, por ser sin duda ninguna la persona de mayor significación en la temática que nos ocupa en el siglo XIX español. Puesto por Dios y por la historia en el centro de la encrucijada social, política y religiosa de la España decimonónica, convergen en él, en apretada síntesis, todas las alianzas y conflictos entre la Iglesia y la política.

San Antonio María Claret —o, simplemente, bajo el nombre *que se hizo famoso y popular en toda España, el P. Claret*— nace en Sallent (Barcelona) el 23 de diciembre de 1807. Joven y hábil tejedor, abandonó el telar para entrar en el seminario de Vich (Barcelona) en 1829. Ordenado sacerdote, y después de ejercer por algún tiempo el ministerio parroquial, marchó a Roma para ponerse a disposición de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide y dedicarse a las misiones. Allí ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús, de donde hubo de salir por motivos de salud. Vuelto a España trabajó intensamente como misionero apostólico, estableció la Librería Religiosa y fundó la Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María (Misioneros Claretianos). Nombrado arzobispo de Santiago de Cuba en 1850 pastoreó su diócesis durante seis años. Fundó las Religiosas de María Inmaculada para la Enseñanza (Misioneras Claretianas). Regresó a España y fue nombrado confesor de la Reina Isabel II, a quien acompañó al destierro en 1868. Tomó parte activa en la preparación y desenvolvimiento del Concilio Vaticano I. Murió el 24 de octubre de 1870, en el monasterio cisterciense de Fontfroide (Francia), desterrado y perseguido. Fue canonizado por Pío XII el 7 de mayo de 1950.

I. «YO JAMAS ME METO EN POLITICA»

Lo primero que vamos a hacer es constatar la importancia de este estribillo que se repite constantemente a lo largo de la vida y obra del P. Claret:

> "*Yo jamás me he metido en facciones ni partidos políticos,* sino y únicamente ocupado en mi ministerio" (72).

> "En ésta (Madrid) vamos pasando, pero siempre de mal en peor respecto de la salud pública, ya sabe que *yo no me meto en política...*" (73).

> "Bien sabe usted que *yo no me he querido jamás meter en política*" (74).

> "*En materias de política jamás me he querido meter,* ni antes cuando era mero sacerdote, ni ahora tampoco, siendo así que varias veces me han pinchado" (75).

(72) GIL, J. M.: *Epistolario Claretiano,* I, Coculsa, Madrid, 1970, p. 833. A partir de esta nota lo citaremos con las letras E. C. Los destacados en cursiva en el texto del P. Claret, mientras no haga constar expresamente lo contrario, son nuestros.

(73) E. C., I, p. 1.664.

(74) E. C., pp. 1.368-1.369, 1.387.

(75) CLARET: *Autobiografía,* núm. 629, recogida en *San Antonio María Claret, escritos autobiográficos y espirituales,* dirigido por J. M. VIÑAS, Bac, Madrid, 1959. En esta edición la autobiografía del P. Claret está registrada numeralmente por párrafos; los números con que acompañamos las citas de la *Autobiografía* se refieren a dichos párrafos. A partir de ahora citaremos la *Autobiografía* simplemente por *Autob.,* y el volumen de sus escritos autobiográficos y espirituales, por E. A., seguido del número correspondiente a la página. El P. Claret escribió su autobiografía por mandato de sus superiores, mandato que obedeció no sin grandes reparos. Lógicamente no estaba destinada a la publicación; formaba parte simplemente del patrimonio espiritual de la congregación fundada por el P. Claret.

> "*Yo continúo siempre fuera de toda política;* por eso vivo fuera de palacio..." (76).

> "...al observar que *yo jamás hablaba una palabra de política* ni en el púlpito, ni en el confesonario, ni en particular ni privadamente..." (77).

> "Ya sabe usted que *nunca jamás me he mezclado en asuntos políticos,* pero en esto se halla tan hermanada la religión con la política que apenas se puede hablar de una que no se tope con la otra, aunque no se quiera..." (78).

> "...sabían los gobernantes que *yo jamás me metí en cosas políticas...*" (79).

> "*...andaba con sumo cuidado en no decir alguna palabra de política a favor o en contra...*; algunos venían a oírme para cogerme en alguna expresión..., pero gracias a Dios nunca me pudieron coger" (80).

He ahí una muestra de textos —una muestra ciertamente mínima en relación con el gran número de textos y testimonios que, en este sentido, abundan en la obra y la vida del P. Claret. Son unos textos y testimonios que se refieren a circunstancias muy distantes y heterogéneas dentro de su misma vida. Todos ellos repiten insistentemente, con una casi literal identidad desde el principio al final de su vida, una actitud constante: "yo jamás me meto en política". Es necesario insistir en que se trata no de una actitud circunstancial e impensada, sino de una profunda convicción que no se alteró a lo largo de su vida. El P. Claret intentó sinceramente y proclamó constantemente no meterse en política (81).

(76) E. A., p. 54.

(77) *Autob.,* 629.

(78) E. A., p. 834.

(79) *Autob.,* 458.

(80) *Autob.,* 291.

(81) Mantenemos expresamente la expresión "meterse en política". Se trata, en efecto, de una expresión que encierra unas importantes connotaciones diversas de las que aparecen en otras expresiones: intervenir en política, colaborar en política, participar en política, tomar responsabilidad política... Más adelante nos referiremos a ello.

Este voluntario y decidido "absentismo" respecto de la política por parte del P. Claret es pues algo tan palmario que fácilmente puede ser aceptado de una manera acrítica, no matizada y, por tanto, inexacta. Es esto lo que se ha hecho en la cuasi totalidad de las biografías y estudios sobre el P. Claret (82) en este siglo que ha transcurrido tras su muerte.

No es así como queremos proceder nosotros. Estas reflexiones están guiadas por un interés "crítico", en el sentido positivo y profundo del término. Por eso, nos vamos a proponer en primer lugar el examen del concepto de *política* del P. Claret. Desde este punto podremos hacer un análisis de los presupuestos ideológicos que subyacen en su pensamiento (e incluso en su fe). Prolongando el análisis sobre distintos aspectos particulares y globales de la proyección política de su vida y de su obra, podremos llegar finalmente a una nueva valoración —ahora ya "crítica"— de su "absentismo político". Desde esta nueva valoración ofrecida por el análisis histórico obtendremos una nueva perspectiva —que esperamos sea "crítica a su vez— para la reflexión de cara a una teología política.

(82) Al decir "cuasi totalidad" nos referimos a los estudios y aportaciones de signo laudatorio, excluyendo positivamente la abundantísima literatura calumniosa que la figura del P. Claret suscitó en su momento y que tomó como uno de los más importantes filones de su crítica el problema de sus relaciones con la política.

Referente de una manera específica al tema que nos ocupa indicamos esta bibliografía:

— ATUCHA, MIGUEL: *El Beato P. Claret y la cuestión social,* en "La Beatificación del P. Claret", Madrid, 1936, pp. 484 y ss.

— BLANCH, ANTONIO: *El V. P. Claret y la democracia cristiana,* en "Recort del primer centenari del naixement del Vble. P. Claret", Barcelona, 1958, pp. 76-94.

— DE ASOLO, MARCOS: *Acción social del Beato P. Claret,* en "La Beatificación del Beato P. Claret", Madrid, 1936, pp. 475 y ss.

— LUÑO PEÑA, ENRIQUE: *La obra social de San Antonio M.ª Claret,* Barcelona, 1954.

— MATA, JOAN: *El Pare Claret, obrer manual,* en "El Correo Catalán", Barcelona, 25-2-1934. Cfr. "La Beatificación...", páginas 380 y ss.

— ROVERE, GIUSEPPE: *Il B. Antonio M. Claret nello sfondo dell'ultima settimana sociali dei catolici italiani,* en "Il Messaggero del Cuore di Maria", 2 (1934), pp. 46-48.

— RUCABADO, RAMÓN: *Travall i Doctrina,* en "La Beatificación...", pp. 479 y ss.

— RUIZ DE DIEGO, FRANCISCO: *San Antonio María Claret y su labor social en tierras de América,* "Ecclesia", 461 (1950), pp. 521 y ss.

— ZURDO, MANUEL: *Apostolado social claretiano,* en "Ilustración del Clero", 43 (1950), pp. 364-368.

II. CONCEPTO NEGATIVO DE LA POLITICA

A estas alturas de nuestro estudio ya no nos puede resultar extraño ni escandaloso que el P. Claret abrigue un concepto negativo de "la política" porque ya hemos visto en qué medida esto era una especie de conciencia común en los ambientes cristianos o —sobre todo— eclesiásticos. Pero no queremos afirmarlo gratuitamente. Vamos a recoger algunos testimonios claros y significativos, aun a riesgo de hacernos largos en la cita.

> "Hay una cosa que *me tiene fastidiado y aburrido, y es la política*" (83).

> "...*a mí no me gusta la política,* ni tampoco me gusta el dar sospecha" (84).

En primer lugar podemos observar, pues, el disgusto o fastidio que la política produce en el ánimo del P. Claret. Esto no es sino un síntoma. La causa es la realidad misma de la política, o, mejor, el concepto que él se ha forjado de ella. Es absolutamente necesario que le escuchemos a él mismo para comprender tanto las motivaciones por las que rechaza la política como la "clase de política" a la que se refiere este rechazo. Veamos.

> "Yo considero que actualmente España es como *una mesa de juego; los jugadores son los dos partidos,* y así como sería muy reprensible que el *espectador* hiciera la más mínima insinuación a favor de alguno, igualmente sería yo reprensible, *que soy mero espectador,* si hiciera alguna indicación a S. M. a favor de este o de aquel partido. Al fin y al cabo todos los partidos no son más que jugadores que *tratan de ganar* el tanto y *tener el orgullo de mandar a los demás,* o el *lucro de sueldo más crecido;* por manera que *el móvil de la política y de los partidos no es más que la ambición, el orgullo y la codicia*" (85).

(83) E. C., I, pp. 1.368-1.369, 1.387.
(84) E. A., p. 55.

> "Cada día después de haber comido, para este fin leo el periódico, para estar al corriente de lo que pasa (86); y aún tengo dos otros medios para saber todo lo que pasa, mejor que V. V., que os halláis en los palcos mirando *la comedia del gran mundo,* yo la tengo de ver por dentro los bastidores y *la veo de muy diferente manera, veo las cuerdas y aparato de todas las maniobras.* Yo digo que los hombres del día, *como hombres y en particular, parecen buenos;* pero *en común y como políticos no veo en ellos ni principios ni creencias: no veo sino el ídolo de la Política, que es la ambición de gobernar, subir al poder y conservarse en él, por el estilo que decía el Apóstol llorando* (87): *son enemigos de la cruz de Cristo, 'quorum Deus venter est, quorum Deus politica est'* "...

> "Se lo diré claro como estamos en España actualmente, de hecho lo mismo que en Francia, etc.: *licencia, o libertad para todo lo malo y ninguna protección para lo bueno;* la única protección que nos dejarán será no impedirnos hacer el bien. Y ojalá que dure el que nos dejen hacer el bien, sin ayudarnos ni impedirnos" (88).

> "La política en España se podría comparar a lo que hacen los cazadores de elefantes; primeramente unos

(85) E. A., p. 629.
(86) El texto se encuentra en un manuscrito sin fecha, probablemente perteneciente a un tiempo no muy lejano a 1864; pero la actitud de interés por la política que allí se refleja debe ser interpretada simplemente como consecuencia de su nueva situación de compromiso con el mundo político. En efecto, en las Constituciones para sus misioneros, ya el año 1857, les recomendará: "se abstendrán de leer diarios o periódicos" (cfr. Constituciones de 1857, núm. 83), recomendación que se repetirá en las Constituciones de 1865 (segunda parte, cap. II, núm. 3).
(87) Se observará en este y en otros textos del P. Claret que la puntuación e incluso la corrección del castellano del P. Claret no es óptima, sobre todo en el lenguaje epistolar y en los apuntes personales. Respetamos en la transcripción el estado literal original del texto. Sobre esta faceta estilística del P. Claret, cfr. E. C., I, pp. 33 y ss.
(88) E. C., II, pp. 742-743.

le cavan la hoya; otros la cubren, para que no la vea el elefante; en pos de éstos, y cuando ha caído en la trampa, vienen otros que le dan una buena paliza; por fin los últimos que llegan le sacan de la hoya y atrayéndole con halagos le llevan a donde quieren..., pues el elefante sigue siempre reconocido a los que le han hecho algún buen servicio. *Esto último están haciendo con la Religión los partidos políticos que hay en España, si exceptuamos el católico* (89). El partido republicano es el que le cava la hoya; el liberal la cubre y pone la trampa, luego apalea a la Iglesia y, por fin, los conservadores, como más comprensivos, la acarician con fingidos halagos" (90).

"España está *fatal* y se pone *cada día peor...* Los gobernantes no se entienden, *cada uno en particular parece bueno y todos juntos son lo que son;* no se ve más que *egoísmo, ambición, codicia y concupiscencia...*" "Actualmente están amenazando *tres grandes calamidades* a España: *el comunismo, el protestantismo y la república...*" "*Los hombres están ciegos;* y así, dentro de poco tiempo vendrán *otros mayores castigos; la guerra, la peste y el hambre son los azotes que Dios va a mandar sobre la España, Europa y el Globo entero*" (91).

"...los tres grandes castigos que van a venir: 1.°, el protestantismo, comunismo...; 2.°, *los cuatro archidemonios,* que promoverán de un modo espantoso el amor a los placeres, el amor al dinero, la independencia de la razón, la independencia de la voluntad; 3.°, las grandes guerras y sus consecuencias" (92).

"*Debo hacer frente a todos los males de España*" (93).

Después de esta larga cita de testimonios, permítasenos hacer algún comentario, a manera de exégesis provisional. No lo queremos hacer sin declararnos antes sabedores de que se trata de textos representativos de momentos y circunstancias

(89) ¿A qué partido se refería?
(90) E. C., II, p. 743.
(91) E. A., p. 52. Son textos de distintos momentos y circunstancias.
(92) E. A., p. 685.
(93) E. A., p. 694.

diversas dentro de la vida del P. Claret. Hacemos notar también que creemos interpretar dichos textos o testimonios en unión de su contexto. Sean pues éstas las conclusiones de una primera exégesis provisional (94).

a) La política es percibida como algo desprovisto de valores con consistencia propia dentro de la vida y de la historia humana. La política "es como un juego". El compararla con una "mesa de juego", así como compararse a sí mismo —el P. Claret— a un "espectador" y los partidos políticos a los "jugadores que sólo tratan de ganar", parece —en el contexto en que nos movemos— algo más que una metáfora.

b) La política no es para el P. Claret el campo en que se debaten (o pueden, o deben debatirse) las transformaciones históricas para que los hombres encuentren un futuro más humano. El P. Claret no aprecia en el fondo de la lucha política (tomada esta palabra en su sentido profundamente social) la efervescencia de encontradas fuerzas sociales que posibilitarán la construcción de una nueva sociedad. Por eso es por lo que puede compararla a una "mesa de juego" o designarla como "la comedia del gran mundo". En el juego y en el teatro, en efecto, el desenlace no obedece al mérito de una obra verdaderamente humana, ni representa una conquista de validez real.

c) La política, entendida desde su desplegamiento temporal como proyección de la voluntad y del dominio del hombre sobre su historia, no es vista tampoco como integrada de alguna manera (95) en el dinamismo as-

(94) Las afirmaciones siguientes se refieren naturalmente al pensamiento del P. Claret. Pretenden describir su pensamiento; no son afirmaciones categóricas, ni nos solidarizamos con ellas.
(95) Al hablar de esta "integración" nos referimos a una relación entre escatología e historia. El problema teológico aludido es desde luego serio y profundo. Aludiremos a él más tarde. Ahora diremos solamente que por esa "integración" entendemos una relación misteriosa pero real: ni una mera identificación ni una total desconexión. El problema no

cendente y convergente de la Historia de la Salvación. La Providencia y la iniciativa de Dios —tan generosamente detectada por el P. Claret en los "castigos" que afligen y sobrevendrán a la humanidad— no está presente en la política —aunque fuera una mera "historia de pecado"— para salvarla y liberarla, forzándola a superarse continuamente a través del cambio. La política —como toda acción simplemente humana sobre el mundo— pertenece, en la mente del P. Claret, al ámbito de lo caduco y provisorio, desprovisto absolutamente de validez de cara al Reino de Dios. La mejor actitud que el cristiano debería adoptar frente a ella es el alejamiento, la abstención, "no meterse en política". La política es, sencillamente, un juego, una comedia. Ambas comparaciones tienen una especial raigambre y suscitan un amplio juego de connotaciones bien conocidas en el contexto de la literatura ascética y eclesiástica.

d) La política, en su dimensión colectiva esencial, significa una malversación de los valores humanos (96). La dimensión colectiva de la historia tomada como proceso colectivo y unitario de la humanidad es valorada negativamente. Se prefiere una consideración de los valores humanos desde la perspectiva individualista y privada (o privatizada).

e) Los únicos y potentes móviles que ve latir el P. Claret bajo el proceso político son el egoísmo, la ambición de gobernar o de lucro, la codicia, la concupiscencia, etc. Las ideologías políticas de la época se ven de esta manera reducidas a una única realidad englobante desde la que son juzgadas: el egoísmo. No hemos encontrado un sólo texto o testimonio en el P. Claret en que se atisbe un mínimo de comprensión o al menos de constatación de los ideales de justicia social liberal-burgueses, según el sentido de la significación social que dicha revolución tenía (97).

queda con ello resuelto ni claramente delimitado, exactamente como en el número 39 de la *Gaudium et Spes*: "licet progressus terrenus a Regni Christi augmento sedulo distinguendus sit, inquantum tamen ad societatem humanam melius ordinandam conferre potest, Regni Dei magnopere interest".

(96) Cfr supra: "...como hombres y en particular parecen..., pero en común y como políticos..."

f) La política hace marchar a la historia —concebida ésta en un marco de pensamiento y de trascendencia muy poco generoso— hacia la perdición, hacia la descristianización, hacia el desprecio de la religión, de Dios y sus ministros, "licencia" creciente de costumbres..., lo cual es ya un castigo de Dios, y va a traer otros mayores ("calamidades", "terribilísimas catástrofes"). El fin de la cristiandad es interpretado pesimísticamente como el fin del cristianismo (98).

g) Dentro de este pesimismo la política se ve mezclada confusamente con realidades sacrales; elementos socio-políticos y religiosos son mezclados con evidente confusión: "...los impíos y los socialistas" (99), "...el protestantismo, el comunismo, los cuatro archidemonios" (100), "el protestantismo, el comunismo y la república" (101), "...el protestantismo, mejor, la descatolización, la república y el comunismo" (102), "el amor a los placeres, la independencia de la razón y la independencia de la voluntad..." (103).

h) Se postula para la esfera política una especie de régimen de cristiandad, de manera que "lo malo venga

(97) Cfr. supra, cap. I.

(98) En la nueva "telogía política", posconciliar, por ejemplo en Metz, se da la actitud contraria: se trata de interpretar la historia positivamente. El fin de la cristiandad es considerado solamente como el fin de la misma, no como el fin del cristianismo (cfr. J. B. METZ: *Politische Theologie*, en "Sacramentum Mundi", III, Freiburg, 1969, pp. 1.232-1.240.

(99) *Autob.*, 734

(100) *Autob.*, 685.

(101) *Autob.*, 727.

(102) *Autob.*, 695.

(103) E. A., p. 52. Para abundar más en este punto basta confrontar el mismo CLARET: *La época presente, considerada probablemente como la última del mundo,* Librería Religiosa, Barcelona, 1857.

prohibido y lo bueno fomentado" según una jerarquía de valores —bueno o malo— religiosa. No se piensa, pues, dentro de un esquema secularizado de organización social, sino en un esquema en el que la ideología religiosa se halla unida a la ideología política y adquiere por tanto el valor "oficial y público" de ésta última (104).

Es importante hacer estas matizaciones y extraer estas consecuencias implicadas en los mismos textos para comprender mejor la actitud del P. Claret frente al fenómeno político, actitud que, por otra parte, como vemos, está en perfecta coherencia con la actitud global de la Iglesia de su siglo. Con dichas matizaciones no sólo comprenderemos mejor qué cosa entiende por "política". Entenderemos también, por tanto, qué clase de política rechaza (la que responde a ese concepto negativo). Si la política se identificara con la imagen que el P. Claret tiene de ella, probablemente nosotros también deberíamos rechazarla inmediatamente. Pero aquí empezamos a ver el problema: si la política no se identifica necesaria y adecuadamente con esa imagen, probablemente deberemos tomar otra actitud que la que adoptó el P. Claret. Y esto mismo podría decirse en el plano superior, en lo referente a las relaciones Iglesia-política consideradas globalmente en el siglo XIX.

Todo hombre tiene necesariamente su estructura mental propia y su cosmovisión particular, su "precomprensión", como diría cierta teología hodierna. En esta precomprensión o cosmovisión influyen los más variados factores: educación, ambiente, cultura, carácter, experiencia, sicología, etc., e influyen también en ella los elementos sociopolíticos, naturalmente, tanto elaborados por impregnación del ambiente como madurados personalmente.

El P. Claret, a pesar de la "apoliticidad" que proclama y profesa en su predicación ministerial, su ministerio episcopal o su cargo de confesor de Isabel II, tiene también su pensamiento personal individual acerca de las realidades políticas fundamentales, aunque en materia concreta de partidos pretenda ser indiferente.

(104) E. C., II, pp. 742-743.

Hemos dicho que no encontramos en el P. Claret un mínimo de comprensión o captación de los ideales liberal-burgueses. No cabe ni por un momento pensar que no ha tenido ocasión de conocerlos. Se da cuenta él mismo de que está en una posición privilegiada para observar el movimiento político social del momento; sabe que no observa desde fuera sino "desde los bastidores" mismos. Escribe sobre la época presente (105) y sobre las corrientes filosóficas modernas (106). Pero nos podemos acercar más al concepto de política del P. Claret, estudiando puntos concretos importantes.

(105) Cfr. supra, nota 103. También CLARET: *Remedios contra los males de la época actual* (publicada solamente bajo las iniciales "D.A.C."), Librería Religiosa, Barcelona, 1870.
(106) CLARET: *Verdadero retrato de los neofilósofos,* Librería Religiosa, Barcelona, 1863.

III. EL PROBLEMA DE LA AUTORIDAD POLITICA

Al referirnos a este punto debemos aludir necesariamente al contexto crítico que la autoridad política atraviesa en el momento de la revolución liberal. Ya nos hemos referido ampliamente a ello. La actitud del P. Claret no se puede entender desgajándola de tal contexto. Por el contrario, es precisamente el contexto político lo que nos permitirá describir la significación y las implicaciones políticas que puede tener en un momento social revolucionario el pensamiento cristiano sobre la autoridad civil.

En su "Carta Pastoral al Pueblo" (107) dedica un punto a la autoridad y enseña que los súbditos deben a las autoridades "el honor, el respeto, la obediencia, los servicios, la fidelidad y los tributos". Como confirmación de su enseñanza alude a la doctrina de San Pablo y dice:

> "Es necesario estar sometidos al Príncipe y obedecer sus órdenes, no sólo por temor al castigo que puede imponer al rebelde, sino también por respeto y cariño, amándolos y honrándolos como a superiores que ha establecido Dios sobre nosotros."

Trata, sin embargo, de evitar que este punto de su Carta Pastoral sea interpretado como interesado o partidista, y añade:

> "Os hemos dicho estas palabras de obediencia y oración que debéis a las autoridades, no como político, sino como Prelado, porque es un deber del Prelado, como nos dice San Pablo, el enseñar y exhortar a los fieles que el Señor le ha confiado; y tratando de cumplir nuestro deber, no hemos podido prescindir de hablar de esta segunda base de la felicidad pública" (108).

(107) Editada en Librería Religiosa, Barcelona, 1853.
(108) Ibíd., pp. 78-80.

Es preciso recordar que el contexto sociopolítico que rodea a esta carta pastoral y, por tanto, a los textos que acabamos de leer es la isla de Cuba en los años 1851 a 1857 sometida a un fuerte viento revolucionario de levantamiento contra la metrópoli y su corona, según las doctrinas liberales de independencia (109). En dicho contexto, esta exhortación, que reviste fuerza magisterial episcopal y toma su apoyo en (una interpretación de) un pasaje bíblico, no podía eludir una significación de refuerzo —desde la vivencia religiosa— de una opción política que ciertamente estaba en juego: la autoridad de la metrópoli y su corona. Es evidente que la exhortación a obedecer a una autoridad por considerarla derivada de la voluntad divina no tiene el mismo significado cuando se hace en la cristiandad del siglo VIII, en los días de la Revolución Francesa o ante el nazismo de Hitler.

Completemos este testimonio de su carta pastoral con otro texto, aquél que recoge él en su autobiografía (110) tras anotarlo tomándolo de aquellos "libros, papeluchos y charlatanes propagandísticos". Entre los "errores" que recoge los hay de naturaleza estrictamente política y otros meramente religiosos, en clara promiscuidad. Nos interesa fijarnos en éste:

> "Los reyes, los ministros son unos tiranos; no tienen ningún derecho a mandar a los demás hombres. Todos somos iguales" (111).

Finalmente, para recoger un poco más matizadamente la idea que el P. Claret tiene de la relación entre el poder civil o autoridad política y lo religioso, recogeremos también algún pasaje —entre los muchísimos que se podrían escoger— de su opúsculo *El Ferrocarril* (112).

(109) Sobre el estado de efervescencia revolucionaria en Cuba en el tiempo en que fue arzobispo de Santiago el P. Claret, cfr. *San Antonio María Claret, arzobispo de Cuba,* REINIERO LEBROC, tesis doctoral, 3 volúmenes, Universidad Gregoriana, Roma, 1970.
(110) Se trata del capítulo III de la *Continuación de la Autobiografía,* que titula: "De los daños y errores que los protestantes y socialistas han causado y sembrado en las provincias de Andalucía".
(111) Ibíd.; *Autob.,* 720.
(112) Pla, Barcelona, 1857.

"El poder civil viene de Dios, *porque todo poder es un ser, y Dios es la fuente de todo ser;* el poder civil es un dominio, y Dios es el Señor y el primer dueño de todas las cosas; es un derecho, y en Dios está el origen de todos los derechos; es un motor moral, y Dios es la causa universal de todas las especies de movimiento: por último, el poder civil se endereza a un elevado fin, y Dios, así como es el principio, asi también es el fin de todas las cosas.

Otra razón les voy a dar a ustedes, no menos clara ni menos convincente. Dios ha criado al hombre, y no lo crió para que viviera solo, sino que lo hizo social. Ahora pues, la sociedad no puede subsistir sin orden, éste no puede subsistir sin justicia; la justicia y el orden no son posibles sin leyes, y éstas suponen necesariamente un legislador, un intérprete y un ejecutor de ellas. He aquí, pues, el poder civil. Tan importante es esta verdad que debía ser invulnerable, indestructible, y Dios se dignó ponerla a cubierto de los errores y cavilaciones de los hombres díscolos y malavenidos con todo orden y con toda sociedad, diciéndonos en el libro de las verdades que no hay potestad que no venga de Dios, que estamos obligados a obedecerlas, y que quien resiste a ellas resiste a la ordenación de Dios" (113).

A continuación pasa revista a las doctrinas de Rousseau, cita a Santo Tomás de Aquino (114), al cardenal Belarmino, a Horacio y a Cicerón, y continúa con esta comparación:

"No ha mucho comparé la Iglesia a una viña o parra que extiende sus ramas o sarmientos sobre la tierra entera. Pues bien, ya saben ustedes que cuanto más se extiende una parra, tantos más apoyos se procura darle con horcones y barras. Las barras y los horcones en nuestro caso son las autoridades civiles, sobre las cuales apoya la parra de la Iglesia sus pampanosos sarmientos, protegiéndolas ella a su vez con su sombra, y ofreciéndoles a ellas y a sus súbditos los deliciosos cuanto saludables frutos..."

(113) *Colección de opúsculos,* III, de CLARET, pp. 218-219, Librería Religiosa, Barcelona, 1860.
(114) En su *De regime principum,* I.

"¡Ay de los reyes y reinos, que, lejos de apoyar, sostener y proteger y defender a la Iglesia la desprecian y persiguen! A su vez quedarán privados de su benéfica y protectora sombra, sin hermosura de gracia, sin frutos de buenas obras, y se verán carcomidos por sus propias pasiones y vicios, apolillados de injusticias, podridos de humedades nefandas, abandonados del cielo..." (115).

También aquí vamos a permitirnos comentar estos testimonios extrayendo las siguientes conclusiones que valen a manera de exégesis provisional:

a) Lo primero que se confirma —antes de surgir ningún juicio de valor— es la constatación de que el P. Claret, a pesar de su clara proclamación de "absentismo político", tiene ciertamente un sistema de pensamiento, personal, acerca del problema de la autoridad política y su vinculación con lo religioso. Por otra parte aparece como claramente ingenuo pensar lo contrario.

b) Esta concepción personal suya respecto de la autoridad civil está centrada predominantemente en torno a una posición religiosa: desde la teología y desde la Biblia. En lo referente a ésta, el principal apoyo es la doctrina paulina, y dentro de ésta, el principal eje radica en el pasaje de la carta a los romanos 13, 1-7.

c) También intervienen elementos teológicos tomados de Santo Tomás y otros autores eclesiásticos, así como argumentos filosóficos de filiación netamente escolástica. No desconoce las orientaciones del pensamiento "moderno" (de su tiempo), en especial las reflexiones contractualistas o el pensamiento democrático de Rousseau. Más bien se enfrenta a estas nuevas orientaciones del pensamiento filosófico y sociopolítico con una actitud marcadamente negativa.

(115) CLARET: *Colección de opúsculos,* III, pp. 227-228.

d) El núcleo de su concepción sobre la autoridad política estriba en percibirla como derivada del poder de Dios, quien le encomienda principalmente la función de mantener e imponer el orden, y, a la vez, le confiere casi indiscriminadamente la capacidad para exigir a los cristianos una obediencia "en conciencia" no tanto inspirada en el temor o la conveniencia cuanto en el "respeto, cariño, amor y honor que le son debidos".

e) Esta concepción de la autoridad política, a pesar de su incidencia necesariamente temporal, a pesar de la fuerte impugnación que recibe en su tiempo por parte de las nuevas ideologías políticas y a pesar también de que no es un pensamiento que la Iglesia haya sostenido invariablemente a lo largo de su historia, es tenido por el P. Claret —en consonancia con las orientaciones magisteriales del momento, como ya hemos notado— como un punto indiscutible e indestructible, cuasi-esencialmente ligado a la esfera de lo dogmático. Es decir, la visión cristiana de la autoridad civil (aquella visión concreta que él cree la única posible) es de tal naturaleza que cualquier divergencia —aun cuando esté expresada en el ámbito estricto del pensamiento o de la praxis políticos— incide en el terreno religioso y dogmático, significando por tanto una disidencia de la ortodoxia y un atentado alevoso contra el orden querido por Dios.

f) No se insinúa ninguna posibilidad de divergencia, ni siquiera apelando a la distinción entre lo teológico y la filosofía sociopolítica. Negada de esta manera tal distinción, las nuevas orientaciones del pensamiento político reformista o revolucionario quedan automáticamente catalogadas como "errores" de naturaleza religiosa, o se ven consideradas incluso como fruto de la acción diabólica contra la Iglesia en la historia. En este sentido la teología o el saber religioso pretende seguir acaparando el terreno de la filosofía política, imponiéndole sus límites y juzgando sus criterios. No se tiene en cuenta, pues, el planteamiento secularizado con el que desde varios siglos atrás la filosofía política elabora sus reflexiones.

g) Subsiste todavía el horizonte mental de "cristiandad", al seguir pensando como natural e indiscutible la unión entre la ideología política y la ideología religiosa. En este contexto se sigue pidiendo la protección oficial de la esfera política hacia la confesión católica y la persecución a los enemigos de ésta. Se considera a la autoridad civil —puesto que deriva del poder divino— como obligada a ser el "brazo secular" de la Iglesia. Por ello, ya que la marcha de la historia sigue caminando inexorablemente en otro sentido, no puede evitarse un juicio negativo de la misma, con reiteradas alusiones nostálgicas al mundo medieval (116) o preurbano (117).

h) Todo ello lleva inevitablemente consigo la aceptación acrítica de un determinado tipo de estructuración social y política que suele identificarse con la sociedad estamental, la autoridad monárquica, la supervaloración del "orden", el rechazo de las reivindicaciones políticas, etc., según el esquema que históricamente tuvo lugar en la cristiandad medieval. No se tiene conciencia de que éste es simplemente uno entre los muchos esquemas

(116) Como ya hemos visto en el magisterio de la Iglesia. En lo referente al P. Claret, véase el ya citado *La época presente...*, en la edición integrada en *Colección de opúsculos*, III, pp. 281 y ss.

(117) El P. Claret expresa varias veces un juicio negativo sobre el fenómeno del incipiente urbanismo. Cfr., por ejemplo, E. A., p. 470: "los niños más a propósito para clérigos y frailes se crían en las aldeas y poblaciones pequeñas. Allí es donde Dios Nuestro Señor les hace nacer; allí se crían inocentes, amantes y temerosos de Dios. Cuando en las ciudades y poblaciones grandes, se puede decir, *erraverunt ab utero*. Nacen y crecen débiles, respiran una atmósfera dos veces mala, física y moral; lo que ven y oyen continuamente es amor a la triple concupiscencia. Esta verdad la razón natural la enseña y la historia la evidencia; v. gr., San Juan Bautista, el P. Pedro Fabro, San Vicente de Paúl, San Juan Francisco Régis, y tantos otros se criaron en las aldeas". Cfr. ibíd., p. 503.

posibles, ni se piensa que las nuevas condiciones históricas estén reclamando una profunda transformación. Se piensa, por el contrario, que no se trata de ninguna "ideología" política, sino de la estructuración política que brota espontáneamente de la misma naturaleza humana y de la revelación bíblica. Se acepta acríticamente un determinado "orden" porque se le identifica con la "naturaleza" y con el cristianismo (118).

i) Por ello es por lo que no se tiene reparo alguno en inculcar y predicar la "doctrina cristiana" incluyendo dichos aspectos, sin ser críticamente consciente de las repercusiones políticas inherentes a dicha predicación. No se es consciente de que la predicación evangélica, por los supuestos y presupuestos a que acabamos de referirnos, entra inevitablemente a representar un papel en el juego político. La crítica no se hará esperar: en Cuba, por ejemplo, la derecha se congratulará por la presencia del arzobispo y le colmará de elogios, mientras que la izquierda descargará contra él todas sus iras al considerar que neutraliza todos sus esfuerzos.

j) Lo que debajo de todo esto se detecta cada vez más como el fondo del problema es la ausencia de una perspectiva crítica suficiente. Late constantemente la aceptación "acrítica" de un sistema ideológico político determinado. Y no es que queramos decir que el católico o el obispo de aquel momento se comportó "acríticamente" por el mero hecho de optar por la monarquía. Ejemplos casi contemporáneos de actitudes idénticamente "acríticas" los tenemos en Francia en actitudes de izquierda revolucionaria tales como las de L. de Saint-Martin (119) o de H. F. R. Lamennais (120). Un católico o un obispo de aquel momento podía ser "monárquico" con la misma legitimidad con que podía no serlo, porque del Evangelio no se puede deducir una "política de partido" en su sentido estricto. Lo que no es "correcto" (por hablar de alguna manera) es ser monárquico o antimonárquico pensando que es la fe cristiana la que impone —en conciencia y absolutamente— esa opción política que, por lo mismo, deja de ser facultativa y opinable, pasando a ser la única vía posible hacia "la voluntad de Dios" (121). Llamamos "actitud crítica" precisamente a la perspectiva mental secularizada desde la que se hace imposible este totalitarismo religioso o imperialismo teológico (122).

---

(118) Refiriéndonos concretamente a los testimonios que sobre este aspecto de la autoridad política hemos aducido, es precisa esta matización: no se trata de poner en cuestión la licitud de una determinada opción política personal del P. Claret, como si no pudiere ser debidamente monárquico y antiliberal. Podía serlo él como lo eran la mayoría (?) de los católicos de su momento histórico y geográfico. Pero en todo caso debía tener la lucidez suficiente para distinguir dentro de su opción política lo que tenía conexión directa con la fe cristiana y lo que correspondía más bien simplemente a una opción política personal que él tomaba desde su experiencia, educación, cultura, etc. Por otra parte, es justo señalar que esta falta de distinción no es un problema suyo particular, sino de la Iglesia de su tiempo.

(119) Vive entre 1743 y 1803. Llega a afirmar que la Revolución Francesa fue la única verdadera guerra de religión después de la primera, que duró de Moisés a Tito. Cfr. E. FEIL: *Von der 'politischen Theologie' zur 'Theologie de Revolution'?*, en "Diskussion zur 'Theologie der Revolution' ", Kaiser Verlag, München, 1969, pp. 128-129.

(120) Vive entre 1782 y 1854. Es especialmente significativo por el cambio radical que experimentó, desde la extrema derecha a la extrema izquierda, y por las dramáticas consecuencias que acompañaron su enfrentamiento con Roma. Primero sostuvo ardientemente una "teología política" conservadora, y posteriormente se convirtió en un entusiasta defensor de la revolución y de las libertades modernas. Para él, Dios ha hablado en la Revolución Francesa (ibíd.). Cfr. también J. GARCÍA PAREDES: *La Teología Política de F. Lamennais,* tesis doctoral, P. U. Laterana, Roma, 1973, 318 pp.

(121) Por lo demás, todo esto ha cobrado ya carta de ciudadanía en el magisterio y en la conciencia eclesial. Basta confrontar, por ejemplo, *Gaudium et Spes,* 43, 3.º; 73, 3.º; 74, 2.º; 75, 5.º, etc., o, más recientemente y con mayor desarrollo, la carta apostólica *Octogesima Adveniens* de Pablo VI al cardenal Roy (14-5-1971).

(122) Sobre esta problemática de la "crítica" suscitada en la historia moderna a partir de la Ilustración abundan todos los autores de la llamada nueva "telogía política". Se puede confrontar con especial interés: J. B. METZ: *Zur Theologie der Welt,* Kaiser Verlag, München, 1968; J. MOLTMANN: *Theologie der Hoffnung,* Kaiser Verlag, München, 1966; METZ, MOLTMANN, OELMÜLLER: *Kirche im Prozess der Aufklärung,* Kaiser Verlag, München, 1970; ARNDT, MOLTMANN, HOUTART y otros: *Hacia una sociedad crítica,* Sígueme, Salamanca, 1972.

Pero llegados a este punto nos viene la sospecha de que a más de uno de los que nos acompañan leyendo estas páginas le acometa un sinfín de preguntas recelosas como éstas: ¿Es que acaso se puede reprochar al P. Claret el que inculque y predique oportuna e importunamente la "visión cristiana" sobre la autoridad política tomada del pensamiento de San Pablo?, ¿pueden los nuevos planteamientos de la filosofía política y las conquistas de la historia moderna de la libertad llegar a poner en cuestión tal "doctrina paulina"?, ¿es que podemos hoy abandonar el mensaje cristiano que sobre la autoridad civil nos ofrece la revelación?

Efectivamente, estas preguntas surgen espontáneamente, y su aparición nos parece ser otro nuevo indicio de estar sobre la pista verdadera del problema. Lo que aquí se debate no es ya si un católico del siglo XIX hizo bien o mal optando por una opción política conservadora. Intentar resolver el problema con las premisas en este estado es asegurarse una resolución viciada ya desde su origen, porque pasa a través de un problema previo, no resuelto, el problema al que nos estamos refiriendo. Lo que se debate es ese problema "previo", a saber, *de qué manera y con qué límites puede un cristiano derivar su opción política de la revelación bíblica.*

Es un problema previo, de "crítica", y como tal ha estado lógicamente ausente en una época pre-crítica. Pero, precisamente por ser "crítico" es un problema que con su aparición pone en crisis toda la situación anterior. ¿De qué manera, hasta qué punto es posible derivar de la revelación bíblica unos criterios que inciden en la esfera política? ¿Se puede repetir sin más y en cualquier contexto social o político el imperativo paulino de sumisión a las autoridades constituidas porque no hay autoridad que no provenga de Dios? ¿Es así de simple el problema?

El lector nos va a permitir aquí un "excursus" sobre el pasaje paulino a que nos hemos referido, Rom., 13, 1-7. Un *excursus* que no tiene pretensiones científicas ni trata de llegar

a otra conclusión que no sea la constatación de la dificultad del problema. Veamos.

Quizá no existe en todo el nuevo testamento una perícopa que haya sido debatida más ampliamente a lo largo de toda la historia del cristianismo como Rom., 13, 1-7. Generaciones enteras de cristianos han buscado en ella una respuesta a las cuestiones concretas que se les planteaban desde la vida política (123). Los avatares históricos de la política imponían a los cristianos una vuelta siempre nueva a los pasajes neotestamentarios que pudieran iluminar su situación. Rom., 13, 1-7 ha sido considerado siempre como el pasaje más importante.

Sin embargo, sólo en nuestro siglo, se ha manifestado, en simultaneidad con el espectacular desarrollo de las ciencias bíblicas, toda la problemática subyacente en la recta comprensión exegética y teológica de dicho pasaje. También ha contribuido a ello los modernos métodos de las ciencias filológicas y los descubrimientos de la historia de las religiones.

Podemos partir en nuestro recorrido de 1931. En tal año Hans Windisch publica un ensayo (124) sobre el tema: *Imperium und Evangelium im Neuen Testament.* Para Windisch, dentro del Nuevo Testamento son perfectamente individuables dos concepciones políticas diversas. Una es de carácter apocalíptico con una valoración negativa de las realidades terrenas, incluida naturalmente la esfera política que, en tal perspectiva, es con-

---

(123) Para estudiar la historia de la exégesis de Rom, 13, 1-7, cfr.: K. H. SCHELKLE: *Staat und Kirche in der patristischen Auslegung von Rom 13, 1-7,* en "Zeit schrift für die neutestamentliche Wissenschaft", XLIV (1952-53), pp. 223-236; F. KEIENBURG: *Die Geschichte der Auslegung von Römer 13, 1-7,* Gelsenkirchen, 1952; V. ZSIFKOVITS: *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm. 13, 1-7,* Wien, 1964; R. DENIEL: *Omnis potestas a Deo. L'origine du pouvoir civil et sa rélation à l'Eglise,* en "Recherches de Science Religieuse", LVI (1968), pp. 43-85; W. AFFELDT: *Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese. Röm. 13, 1-7 in den Römerbiefkommentaren der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts,* Göttingen, 1969; P. FRANCO BEATRICE: *Il testo paolino sullo stato nel dibattito degli ultimi quarant'anni,* en "Vita e pensiero", LIV (1972), pp. 829-850, a quien sigo especialmente de cerca en esta exposición.

(124) En los *Kieler Universitätsreden (Heft 14),* Kiel, 1931.

siderada como instrumento de la acción diabólica. La segunda es de inspiración rabínico-sapiencial y vetero-testamentaria y representa, contrariamente a la anterior, una valoración altamente positiva respecto a la naturaleza y al origen de la autoridad. Para Windisch, Rom., 13, 1-7 está relacionado con esta segunda tradición. El autor define esta teología como "teología de la fe en la creación", "teología del orden de la creación", que excluye toda referencia propiamente cristiana a la redención o a la parusía. Toda autoridad, indistintamente, está puesta por el Dios soberano de la creación, a quien representa. No faltan en Pablo, ciertamente, alusiones que lo acercan a la corriente apocalíptica (por ejemplo I Cor., 6, lss y Fil., 3, 20) y textos que no pertenecerían ni a una ni a otra (como 2 Tes., 2, 1-10). En cualquier caso, Pablo no habla en Rom., 13, 1-7 como un oportunista, sino como teólogo cuyas afirmaciones superan el contexto concreto en el que han sido afirmadas. Y puesto que la verdadera teoría cristiana sobre el Estado es apocalíptico-escatológica, antirromana y antiimperial, Rom., 13, 1-7 no puede dejar de ser considerado —según Windisch— como un *Fremdkörper,* un cuerpo extraño, una pieza que no encuadra bien con el juicio que el cristianismo aporta sobre el poder político.

La idea de fondo de esta interpretación, según la cual Rom., 13, 1-7 sería una elaboración de tipo teórico, ha sido compartida posteriormente por muchos autores, que han querido ver en el fragmento una teología completa del poder político entendido como indiscutible representante y emanación directa de Dios sobre la tierra. Sin embargo, la aportación de Windisch fue negada desde otros aspectos, no insignificantes ciertamente. En 1932 Franz Joseph Dölger (125), confirmando que San Pablo no hace otra cosa que pasar del judaísmo al cristianismo una teoría política de los rabinos (126), rechaza el

(125) *Zur antiken und frühchristlichen Auffassung der Herrschergewalt von Gottes Gnaden,* en "Antike und Christentum", III (1932), pp. 117-127.
(126) Sobre el origen judaico del pensamiento político expresado en Rom., 13, cfr. P. BILLERBECK: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash,* München, 1922-28, III, pp. 303 y ss.

pensamiento de Windisch, que consideraba al cristianismo como una protesta contra el Estado.

En 1934 toma la palabra Ludwig Gaugusch (127). Para él, la perícopa en cuestión se encuadra perfectamente en el contexto general y particular de la carta a los romanos: en el capítulo 12 Pablo habla de los deberes de los cristianos respecto a la Iglesia, y en el 13 completa su exhortación hablando de los deberes para con el Estado. La Iglesia y el Estado son las dos instituciones que Dios ha dispuesto para la salvación y la felicidad humana. Esta idea echó raíces profundas en el pensamiento medieval, y Gaugusch encuentra paralelos a la misma en Aristóteles. A continuación analiza pormenorizadamente el tema: los ciudadanos deben obedecer a la autoridad civil puesto que es representante de la autoridad divina y ha recibido la misión de salvaguardar el orden y defender al pueblo contra los enemigos externos e internos. Pero la derivación de la autoridad divina constituye para la autoridad política no sólo el fundamento de su dignidad sino también la frontera de sus límites: no puede caer en la absolutización de su propio poder suplantando el puesto de Dios. Por eso es por lo que a los ciudadanos les está permitida —y en su caso recomendada— la resistencia pasiva frente a una autoridad que se extralimite. Gaugusch ha querido condensar en su comentario a Rom., 13, 1-7 los rasgos principales de la teoría escolástica sobre la autoridad, pero esta intención ha mermado su rigor científico. En efecto, el tema de los límites de la autoridad civil es del todo extraño a la perícopa.

Heinrich Schlier había tocado también esta temática en 1932, en la víspera de la aparición del nazismo (128). En un primer momento sostiene que el carácter absoluto de la institución divina hace absolutamente indiferente cualquier valoración moral o histórica de la misma. Pero después acentúa los

(127) *Die Staatslehre des Apostels Paulus nach Röm 13,* en "Theologie und Glaube", XXVI (1934), pp. 529-550.
(128) *Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament,* en "Zwischen den Zeiten", X (1932), pp. 312-330.

límites de la autoridad y el derecho de réplica que asiste al súbdito. En su aportación se destaca, sin embargo, el animoso rechazo del cristianismo nacionalista y la alusión al aspecto escatológico de la experiencia cristiana, que constituirá más adelante un problema central en la exégesis de la perícopa en cuestión.

Con el advenimiento del *Kirchenkampf* la Iglesia alemana, en su defensa contra la amenaza que representaba el tercer Reich para su misión específica, se divide en dos frentes. Unos exaltaban la autoridad del Estado, con sólo algunas leves reservas. Otros subrayaban la autonomía de la Iglesia frente a la autoridad política. Ambos frentes, sin embargo, coincidían en la interpretación del texto paulino en torno a la tradición exegética eclesiástica, patrística y medieval que a través de Lutero había sido tomada del protestantismo, afirmando, en el plano exegético, el origen divino de la autoridad política y el carácter sagrado de su servicio. "No hace falta evidenciar cómo esta *teología del orden* (Ordnungstheologie), que ha llegado a nosotros como fruto del encuentro entre la metafísica política grecorromana, sobre todo estoica, con la teología de la historia de derivación sapiencial, fue la adecuada respuesta que a la caótica situación social de entonces dio la atemorizada burguesía alemana, cuyo espíritu conservador encontró en tal exégesis un seguro apoyo ideológico, una justificación *revelada* a las propias aspiraciones políticas" (129).

En 1939 Gerhard Kittel (130) vuelve a tomar el tema. El Estado —nota el exégeta— viene calificado por Pablo como "liturgo de Dios". Se trata del Imperio romano. Y Pablo le reconoce la capacidad de distinguir y juzgar el bien y el mal. Por eso, no es lícito rebelarse ante tal divina institución. Para Kittel, el último motivo del pasaje paulino es la fe en la acción que Dios desarrolla en lo creado: todo está ordenado y querido por Dios en el curso de la historia. Todo revela la omnipresencia y omnipotencia de Dios; también la autoridad estatal y la de sus funcionarios. De esta manera se unifican la teología de la creación con la teología de la historia (Geschichts-theologie).

(129) Franco Beatrice: l. c., p. 833.
(130) *Christus und Imperator,* Berlín, que desarrolla los temas ya contenidos en *Das Urteil des Neuen Testamentes über den Staat,* en "Zeitschrift für systematische Theologie", XIV (1937), pp. 651-680.

En 1940 tiene lugar otra intervención: Otto Eck (131), que con su aportación traba un puente entre las posturas opuestas de Rom., 13 y Apoc., 13. Inspirándose en la teoría luterana de los dos reinos, Eck sostiene que el Estado es una realidad ambigua en el sentido de que por una parte está ligado a la caducidad de este mundo e inclinado a la rebelión contra Dios, pero por otra parte constituye la última posibilidad y realidad de este eón. Eck insiste particularmente en el estudio de la unidad y compatibilidad de la tradición veterotestamentaria y judía que, como trasfondo de Rom., 13, 1-7, no podría considerarse su explicación única y suficiente, excluyendo otros tentativos exegéticos inspirados en la sicología en la historia o en la política. Eck aborda también —y ahí está lo principal de su originalidad— la relación del Estado con la "ley". Aquél sólo puede justificar su presencia en cuanto perteneciente a la esfera de ésta. Ambos forman parte de la economía de la promesa antigua, la economía del mundo viejo destinado a la destrucción.

1942: nuevo acto en escena. Martín Dibelius (132) pone nuevas premisas para una interpretación de la exhortación apostólica sobre la autoridad. La orientación dada a su estudio se convierte en una llamada de atención a abandonar en el estudio de la perícopa las abstractas especulaciones metafísicas sobre la naturaleza y los fines del Estado, limitándose rigurosamente a la concreción de la investigación histórico-filológica. En primer lugar, a través del análisis literario, se descubren los elementos

(131) *Urgemeinde und Imperium. Ein Beitrag zur Frage nach der Stellung des Urchristentums zum Staat (Beitr. Förd. Christ. Theol.,* XLII, 3), Gütersloh, 1940.
(132) *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert,* en "Sitzungsberichte der Heilderberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl." (1941-42), pp. 6-59.

culturales que han pasado al texto, tanto desde la tradición rabínica y esenia como desde la ideología política estoica difusa en el helenismo tardío; Pablo ha tomado para su parénesis un material perteneciente a la tradición judío-helenística, sin poner en ella ningún elemento específicamente cristiano. Lo específicamente cristiano le viene a la perícopa en un segundo momento, a partir de su inserción en el contexto de las exhortaciones contenidas en los capítulos 12 y 13. En la obediencia a la autoridad el cristiano comulga con los demás hombres. Se distingue su acto de obediencia sin embargo en cuanto que él no pertenece a este mundo caído y corrompido y en cuanto que por la "reserva escatológica" el cristiano sabe destinadas todas las realidades terrenas —comprendida la autoridad política— a una próxima desaparición. En base a esta provisionalidad de la autoridad civil se hace secundaria la distinción entre sus formas justas o injustas. No vale la pena esforzarse en cambiar las autoridades de este mundo que muy pronto Dios mismo destruira, él que las ha creado y puesto en funciones.

Uno de los méritos más importantes de la aportación de Dibelius es el haber subrayado el aspecto escatológico de la parénesis de Rom., 13, 1-7, así como haber rechazado la exégesis de 2 Tes., 2, 1-10, que hasta entonces había encontrado tanta fortuna entre los "teólogos del orden". También rechazaba Dibelius en su trabajo la interpretación angelológica de las "exusiai" del pasaje de Rom., que él mismo había propuesto treinta años antes (133). Según esta interpretación angelológica, en las autoridades terrenas actuarían las "potestades" espirituales, identificadas con los ángeles de las naciones. Este pensamiento, heredado por el cristianismo del judaísmo, permitiría atribuir a la realidad estatal connotaciones germinalmente demoníacas. Según esta perspectiva habría que entender Rom., 13, 1-7 como una denuncia paulina, al menos implícita, del verdadero carácter demoníaco del poder político, no muy diferente de aquella otra de I Cor., 2, 8 y 6, lss. En pleno período de

(133) En *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus,* Göttingen, 1909, página 200.

nazismo, tal exégesis de Dibelius tenía un significado y un valor especial.

En 1941 Oscar Cullmann iba a dar nueva vitalidad a la interpretación angelológica (134). Para él la Iglesia y el Estado asumen la configuración gráfica de dos círculos concéntricos, uno interior al otro, y ambos centrados sobre el Kyrios entronizado en la gloria. Pero las potencias del estado tienden a recobrar su demoníaca autonomía. Por ello es por lo que el estado es una realidad ambigua, válida sólo provisionalmente, mientras dura este tiempo escatológico destinado a la destrucción final. En esta perspectiva, el Estado toma su valor indiscutible no tanto desde su aspecto creacional cuanto desde su inserirse en la nueva creación escatológica del Reino de Cristo. Se trata de una fundamentación cristológica del Estado. Esta visión culmaniana provocó una fuerte polémica en torno a los fundamentos filológicos e histórico-religiosos de la exégesis propuesta.

Aunque no faltaron voces a favor de Cullmann, la voz más autorizada que emprendió la crítica cerrada a aquellas posiciones es la de Hans von Campenhausen (135). Hemos llegado ya a 1950. Campenhausen sostiene que Pablo debe haber conocido, además del uso angelológico o demonístico de la palabra "exusiai" el sentido que tenía en el griego profano del tiempo. Y tratándose en Rom., 13, 1-7 de un texto desprovisto de términos teológicos técnicos que se refiere por el contrario a cuestiones concretamente políticas, aquella palabra debe ser entendida sin sentido técnico teológico. Rechaza la doble significación político-angelológica propuesta por Cullmann, y después de muchas variaciones muestra la orientación escatológica —y no angelológica— del pasaje paulino, como tesis central de su ensayo. En su tesis se oyen los ecos de la postura de Dibelius.

(134) *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament,* en "Theologische Etudien", X (1941), pp. 27 y ss.

(135) *Zur Auslegung von Röm 13. Die Dämonistische Deutung des "exousia" Begriffs,* en *Festschrift für A. Bertholet,* Tübingen, 1950, páginas 97-113.

La conciencia de proximidad que los cristianos tenían respecto al fin del mundo les exponía al peligro del "entusiasmo". Habían aparecido —en Corinto como en Tesalónica— grupos de cristianos que, eludiendo los compromisos concretos de obediencia y sumisión a la autoridad humana, se ilusionaban imaginándose libres de las leyes de la normal convivencia. El surgir de tales grupos apocalíptico-entusiásticos en diversas comunidades cristianas —incluso también en Roma— debe retenerse como la verdadera razón de la dura y amenazadora parénesis paulina sobre la obediencia a la autoridad civil. I Tes., 5, 1-15 es un texto que confirma esta interpretación, ya que allí se afronta el mismo problema, aunque en este caso de frente a la autoridad eclesiástica.

La alusión a los motivos antientusiásticos latentes bajo Rom., 13, 1-7 es un hallazgo que no podrá ser posteriormente infravalorado. Con todo, Cullmann no se dio por vencido y en 1954 publica una detallada respuesta (136).

1955: nueva aportación al tema. Otto Kuss (137) comienza confesando humildemente la imposibilidad en que la crítica moderna se ve para individuar ciertamente las razones que indujeron a San Pablo a escribir esta exhortación a la obediencia en la manera en que lo hace. Esta confesión podría estar cargada de consecuencias precisas en el campo de la responsabilidad científica, puesto que si es admitida se debería admitir también la consiguiente problematización de la hipótesis de partida, según la cual Rom., 13, 1-7 es un texto "político", más aún, el texto clave para la clásica teología política cristiana. Después de haber rechazado la exégesis angelológica y haber acogido plenamente la tesis del origen judaico de la parénesis examina las cuestiones referentes a la escatología. Kuss afirma la dificultad de demostrar por qué Pablo muestra tanta confianza en el Estado. Rechaza también que sea posible

(136) *Zur neuesten Diskussion über die "exousiai" in Röm. 13, 1,* en "Theologische Zeitschrift", X (1954), pp. 321-336.
(137) *Paulus über die staatliche Gewalt,* en "Thelogie und Glaube", XLV (1955), pp. 321-334.

extraer de esta perícopa correctamente orientaciones para el confrontamiento teológico con el totalitarismo o el ateísmo del Estado. Y concluye: no existe ninguna teología cristiana del Estado, sino solamente elementos dispersos que pueden ser ensamblados en una síntesis; Rom., 13, 1-7 ofrece una perspectiva que no es primariamente escatológica, sino de "derecho natural".

El 1956 es un año fuerte para esta polémica. Aparecerán en tal año tres estudios distintos sobre el tema. El primero es el de Leonhard Goppelt (138). Su aportación se refiere, sobre todo, al estudio de las conexiones contextuales del texto. Para Goppelt se trata solamente de una parénesis sobre la obediencia, que se inscribe en un conjunto más amplio de exhortaciones a los cristianos sobre su comportamiento frente a la comunidad eclesial y frente al prójimo. El segundo estudio viene presentado otra vez por O. Cullmann (139). Este prescinde de la polémica en torno a la perspectiva angelológica y se dedica en primer lugar a suavizar las contradicciones que aparecen a primera vista entre las diversas afirmaciones paulinas sobre el Estado. Refiriéndose a Rom., 13, 1-7 se ve en la precisión de postular para el texto la existencia de un supuesto negativo, para evitar atribuir al pensamiento paulino la concesión al Estado de una función ilimitada. Según eso, se debe sobreentender en el texto que, si bien al Estado ha de tributársele lo que le corresponde (obediencia, respeto, tasas, etc.), no se le debe dar aquello que no le corresponde, es decir, los honores divinos. Añade también consideraciones respecto a la perspectiva escatológica del problema, conectándolo a la vez con otros textos paulinos.

El tercer estudio aparecido en el mismo año de 1956 es el de August Strobel (140). En algún aspecto retorna a las

(138) *Der Staat in der Sicht des neuen Testaments,* en *Macht und Recht. Beitrage zur luterischen Staatslehre der Gegenwart* (colaboración), Berlín, 1956, pp. 9-21.
(139) *Der Staat im Neuen Testament,* Tübingen.
(140) *Zum Verständnis von Rom 13,* en "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft", XLVII (1956), pp. 67-93.

directrices de Campenhausen. "Sostiene que en la perícopa paulina se descubre la presencia de una terminología plasmada sobre el lenguaje oficial de la burocracia helenística y fundada sobre nociones de derecho público que encuentran precisa correspondencia en la lengua latina. En esta perspectiva, las "exusiai" se deben entender exclusivamente como los funcionarios estatales romanos dedicados al mantenimiento de la ordinaria moralidad pública, función que ejercitan mediante el uso de la espada ("ius gladii") y el reconocimiento público de la lealtad ciudadana. Así, el Estado sería el representante-abogado ("ékdikos") de Dios para el ejercicio oficial de la venganza que poco antes se ha negado a los cristianos en cuanto ciudadanos privados" (141). La tesis central de Strobel radica en la afirmación de que en el pasaje de Rom., 13, 1-7 Pablo recoge el antiguo ideal de la lealtad cívica, paralelo a aquel otro propagado por el judaísmo oficial. La interpretación de Strobel fue rodeada por un notable éxito, en cuanto que parecía apoyar la contraposición al autoritarismo implícito en la concepción sacral del poder.

Llegamos a 1961. Ernst Käsemann (142) acoge plenamente las conclusiones de Strobel. Adopta una postura negativa frente a los anteriores exégetas que han desarrollado la temática metafísica sobre la naturaleza y los fines del Estado. Para él, Rom., 13, 1-7 es simplemente una parénesis, es decir, una exhortación concreta que prescinde de valoraciones de orden teórico y se dirige a los cristianos solamente para determinar la conducta de los mismos frente a las autoridades y los funcionarios civiles. El problema exegético lo ve centrado en la inserción de la perícopa en el contexto general escatológico paulino. Rom., 13, 1-7 está compuesto en particular con material proveniente de la cultura política judeo-helenística. La exhortación se dirige a los cristianos frente a los peligros "entusiásticos". La obediencia será dentro de ese cuadro una posibilidad y un deber del carismático. Su perspectiva escatológica lo llevará a

(141) Franco Beatrice: l. c., p. 841.
(142) *Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13*, en *Unter der Herrschaft Christi* (colaboración), München, 1961, pp. 37-55.

obedecer en la libertad. Finalmente, declara Käsemann que según esta interpretación quedan desplazadas tanto la *Ordnungstheologie* como la *Geschichtstheologie*. La perspectiva auténtica es más bien cristológica: este mundo no es todavía el Reino de Cristo sino la creación caída, pero Dios viene en su socorro, y podrá llegar a ser el Reino de Dios si los carismáticos instauran la paz a través de una subordinación fundada en la unidad y el amor.

También en 1961 aparece la obra de Ernst Wolf (143), sustancialmente idéntica a la de Käsemann. Rechaza la perspectiva de la "teología del orden" fundada en Rom., 13, 1-7, y siguiendo a Strobel, Käsemann y Schiel concluye igualmente que en el pasaje paulino en cuestión no se debe ver de ningún modo una teoría sobre la esencia del Estado y, mucho menos, sobre el carácter absoluto e incondicionado de la obediencia al mismo. Pablo invita solamente a los cristianos a ver en toda autoridad una pregunta de Dios que exige una respuesta en el nombre de Cristo. Se trata, pues, de una obediencia específicamente cristiana, que se despliega en la libertad de los hijos de Dios y en el amor, sometiendo incluso al Estado al amor cristiano. Añade Wolf también unas consideraciones paralelas a las de Eck respecto a las relaciones entre el Estado y la "ley".

Una tercera obra viene a juntarse también en el año 1961, la de Ernst Barnikol (144), que supone una auténtica novedad. En efecto, Barnikol pretende demostrar la inautenticidad paulina de Rom., 13, 1-7. Su tesis gira en torno al carácter absoluto e ilimitado que reviste el mandato paulino de obediencia a la autoridad, lo que, en términos políticos correspondería a un optimismo político idealista. Algún error injustificado sobre la cronología de los códices lleva a Barnikol a la conclusión de que el pasaje es extraño a la realidad histórica en que se desenvolvió el ministerio de Pablo e incluso es un pasaje reli-

(143) *Theologische Bemerkungen zu Röm 13*, en *Ecclesia und Res publica*, editor G. Kretschmar y L. Lohse, Göttingen, 1961, pp. 51-63.
(144) *Römer 13. Der nichtpaulinische Ursprung der absoluten Obrigkeitsbejahung von Römer 13, 1-7*, en *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik- Erik Klostermann zum 90. Geburstag*, 1961, pp. 65-133.

giosamente indiferente, ya que no tiene ningún elemento propiamente cristiano. Teológica y estilísticamente Rom., 13, 1-7 vuelve a ser considerado —como ya lo había afirmado Windisch— como un *Fremdkörper,* a pesar de que éste mantenía su autenticidad. Insiste sobre los aspectos contradictorios e incompatibles que existen entre los demás textos de Pablo y el de Rom. No obstante, la hipótesis de que se trata de una interpolación debida a la tendencia constantiniana de la Iglesia católica tal como tuvo lugar entre los siglos II y III no ha tenido acogida. Numerosas lagunas ponen en cuestión toda la lógica interna que ciertamente acompaña a la *Interpolationstheorie.*

La polémica se continúa al año siguiente con la obra de Fritz Neugebauer (145). Su mérito principal estriba en haber demostrado más claramente que los exégetas anteriores que Rom., 13, 1-7 no puede ser enteramente explicado por la tradición profético-apocalíptica sobre el Estado. La teología política de un profeta como Jeremías, por ejemplo, se basa sobre la distinción entre la autoridad buena o perversa. El texto paulino, por el contrario, parte de la afirmación positiva e indiscriminada de toda autoridad. Luego hace referencia de nuevo a los aspectos de la perspectiva escatológica del texto.

En 1964 aparece la obra de Valentin Zsifkovits (146). En su documentadísima monografía el autor justifica la existencia y la colocación de la perícopa según motivos ya aludidos por otros autores, en torno a la existencia de movimientos entusiásticos y antirromanos dentro de la comunidad romana. Afirma la cohesión entre la perícopa y su contexto en una línea que recuerda a Gaugusch y Goppelt. Finalmente, para Zsifkovits, el hecho de que se trata de una perspectiva parenética y no dogmática, con acento escatológico, garantiza el carácter no absoluto de la autoridad, destinada también finalmente a la desaparición escatológica.

(145) *Zur Auslegung von Röm. 13, 1-7,* en *Kerygma und Dogma,* VIII (1962), pp. 151-172.
(146) *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm. 13, 1-7,* Wien, 1964.

Nos detendremos en la obra de Rolf Walker (147), aparecida en el año 1966. En cuanto al punto de la existencia y colocación de la perícopa desarrolla las tesis de Käsemann. Contra Dibelius y Walker afirma que la perspectiva escatológica, lejos de relativizar el mandato paulino de obediencia, le otorga una urgencia e inderogabilidad absoluta. Afirma también la naturaleza no metafísica del texto, sino la referencia práctica y fáctica que Pablo guarda al hablar a los cristianos. Refiere también la estructura del pensamiento de Pablo a la teología de la historia y no a la teología de la creación. Finalmente, Walker sostendrá el significado universalmente teológico —y no estrechamente político— que posee Rom., 13, 1-7. Así, la autoridad no es considerada allí como la expresión de una función administrativa imperial, cuanto más bien la manifestación de la soberanía de Dios sobre la historia, en todas las formas.

Todas las aportaciones a que hemos pasado revista en nuestro "excursus" representan lo más significativo de lo que sobre este tema tan concreto (¡siete versículos!) se ha escrito en los últimos años. No es preciso siquiera que nos aprestemos a trabar sobre ellas una ligera clasificación con el fin de encontrar sus puntos de conexión. La conclusión sería falsa si no hiciera constar en primer término que el problema sigue en pie. Ninguna de las soluciones presentadas hasta hoy puede decirse verdaderamente completa.

En este momento no nos queda sino volver a aludir a las preguntas que unas páginas más arriba dejábamos suspendidas en el aire antes de comenzar este "excursus". Acudir a la Biblia para encontrar respuesta a nuestras preguntas no es nada fácil, a no ser que lo hagamos ingenua y acríticamente. Permítasenos suplir nuestras palabras por estas otras.

> "...el pasaje paulino de Rom., 13. Todos deberíamos entender con E. Käsemann, que aquí Pablo no

(147) *Studie zu Römer 13, 1-7.* (*Theologische Existenz heute, Heft 132*), München, 1966.

pretende elaborar ninguna doctrina cristiana sobre el Estado, sino que exhorta a la comunidad a no huir de la realidad política. Pero con esto no desaparecen todos los problemas del texto, pues la realidad política en la que debía entonces acreditarse la obediencia de los cristianos estaba organizada de una manera distinta a la actual. Pablo ofrecerá, a su manera, la justificación de aquel estado de cosas, y lo importante será su constatación crítica de que el súbdito cristiano sólo puede vivir como tal a partir de una decisión personal y consciente. Ahora bien, la problemática del súbdito queda aquí localizada en una situación de conflicto; pero se pasa por alto el que pueda darse un orden democrático en el que la relación ciudadano-Estado no se exprese adecuadamente con el par de conceptos súbdito-superior. ¿Qué significa, pues, ser súbdito si, en lugar de una persona portadora de autoridad, el 'superior' está constituido por unos principios constitucionales y si, según éstos, la primera obligación del ciudadano no es una sumisión respetuosa, sino un compromiso crítico?

"Urge, pues, un estudio de textos similares, cuyos resultados serían muy instructivos y custodiaría la ordinaria interpretación del Nuevo Testamento, según la cual, humildad y contestación, legitimidad y huelga o actitud no egoísta y reivindicaciones sociales de cogestión se presentan como extremos irreductibles. Si los nuevos planteamientos que se dan en la moral social evangélica apenas tienen lugar en la predicación, se debe a que los posibles textos bíblicos correspondientes son aún muy escasamente comprendidos en su limitación histórica y social" (148).

(148) MANFRED JOSUTTIS: *Zum Problem der politischen Predigt,* en "Evangelische Theologie" (1969), pp. 509-523, traducido y condensado en "Selecciones de Teología", 38 (1971), pp. 188-195. No tratamos con la cita de indicar la solución del problema, lógicamente, sino de constatar más autorizadamente su propia conflictividad.

IV. ASISTENCIALISMO O REVOLUCION

Uno de los factores que hizo saltar la sociedad estamental fue el *sentimiento de frustración* y *marginación* que los burgueses tenían al considerarse ellos, por una parte, como el verdadero fundamento de la vitalidad social, y al verse, por otra parte, privados de todo poder decisorio en la esfera de lo político y explotados dentro de un régimen basado sobre "el privilegio". A este foco de tensión dentro de la naciente sociedad liberal se unió bien pronto la aparición de un amplio proletariado oprimido como consecuencia de la primera expansión de la revolución industrial. La vida y la obra del P. Claret son un inmejorable testigo de esta presencia constante que le acompaña: los pobres, los marginados de la sociedad. Por su fina sensibilidad y por su ardiente amor a los pobres, el P. Claret los encuentra siempre: en la calle, en los hospitales, en la cárcel... Y, en la medida de sus posibilidades —a veces llegando a verdaderos extremos—, se entrega intensamente a una caridad asistencial. Los encuentra en la calle, los visita, los socorre, les enseña personalmente el catecismo aun cuando es arzobispo. Así, en sus "Apuntes para conservar la hermosura de la Iglesia", señala como obligaciones del Prelado:

> "Procurar los bienes corporales que pueda a sus feligreses de la manera siguiente: 1.°, visitar y socorrer a los pobres, enfermos y encarcelados; 2.°, asistir, aunque estén sanos, a los pobres, huérfanos, viudas y ancianos, valiéndose de esa ocasión para que se instruyan en la religión y reciban los santos sacramentos; 3.°, procurar que los huérfanos y abandonados tomen arte, oficio o estado, pensando que el prelado es el padre de los pobres; 4.°, hospedar con gusto y alegría a los peregrinos, mayormente si son clérigos o religio-

sos, pensando que en la persona de ellos recibe al mismo Jesucristo..." (149).

"Hay muchísimos pobres —escribía desde Cuba en otra ocasión—, cada semana necesito muchísimos duros para las limosnas ordinarias...; hay pobres que al darles una peseta dicen que no la quieren; éstos de los que vienen a la puerta. Los de limosnas extraordinarias saben pedir los duros a centenares..." (150).

El P. Cristóbal Fernández, en su "Vida documentada del P. Claret", ha tenido la curiosidad de anotar datos de limosnas ordinarias y manutención del arzobispo, y "los mismos libros ofrecen unos resúmenes edificantes porque de ellos resulta que el total de las limosnas otorgadas a los pobres excedía a veces al de gastos de manutención del arzobispo, familiares y criados, o al de todas las demás atenciones de la Casa" (151).

Se podrían aducir muchos más textos y testimonios de su vida para hacer constar algo bien sabido y evidente: su entrega generosa a los pobres y necesitados de toda clase.

Pero traigamos aquí un texto "revolucionario" que el mismo P. Claret recoge en su autobiografía, al que ya hemos aludido

(149) CLARET: *Apuntes de un plan para conservar la hermosura de la Iglesia,* Madrid, 1857, p. 54.

(150) E. C., I, p. 620.

(151) CRISTÓBAL FERNÁNDEZ: *El Beato Padre Antonio M.ª Claret,* I, p. 729, Coculsa, Madrid, 1941. R. Lebroc, sobre este punto de la intensa beneficencia del P. Claret, comenta: "la contagiosa predicación del arzobispo tuvo acogida y veremos cómo 'algunas de las principales señoritas' de Santiago fundan una asociación de Hijas de María 'con el objeto de recoger las niñas pobres y desvalidas y educarlas convenientemente'. Sin estar ya Mons. Claret en Cuba, ellas llegarían a construir 'una elegante casa... con puertas acolumnadas... rejas simétricas... espacioso patio y bonita fuente' capaz de albergar a cien niñas. A esta sociedad llegaron a pertenecer las 'señoritas más distinguidas de la capital del departamento oriental'.

"No mucho después, a imitación de las jóvenes y con el ejemplo habanero, las mujeres católicas santiagueras establecen la Asociación de Beneficencia domiciliaria con 'el piadoso objeto de contribuir al socorro y protección de los indigentes'. Predicó el arzobispo el día fundacional demostrando que 'la Beneficencia es una de las acciones más sublimes y más gratas a los ojos del Señor' " (l. c., pp. 323-333).

anteriormente. En este texto son los pobres mismos, el nuevo proletariado burgués liberal, unido a los socialistas ya aparecidos, el que con una mentalidad claramente emancipada se queja por sí mismo. ¿Qué actitud cabrá esperar del P. Claret ante este "clamor de los pobres"?

"Los ricos son unos bribones; unos ladrones, unos zánganos, que no hacen más que holgar, comer y lujuriar... Los obreros se deben levantar y acabar con todos esos zánganos de la sociedad.

Hermanos, somos iguales, todos somos de una misma naturaleza, pero los ricos nos tratan como si fuésemos de naturaleza distinta e inferior a la suya. Sí, nos tratan como si ellos únicamente fueran hombres y nosotros fuéramos sus bestias de carga y de labor. Ellos no trabajan nunca, están continuamente holgando, divirtiéndose por los cafés, teatros, bailes y paseos, mientras que nosotros estamos continuamente trabajando.

Y nosotros, además de la fatiga del trabajo, tenemos que sufrir los calores, fríos, vientos y lluvias a la intemperie, o metidos en las fábricas, sótanos y minas, respirando aires crasos y malsanos; por eso morimos antes de tiempo. Ellos cada día ponen en sus mesas muchos y regalados platos, y nosotros apenas podemos comer un pedazo de mal pan, que nos hacen pagar muy caro por los monopolios que hacen.

Ellos visten..., y nosotros apenas nos podemos mudar de nuestras camisas miserables, mojadas del sudor de nuestras fatigas.

Ellos viven en..., y nosotros ya no podemos vivir en buhardillas y sótanos porque han subido a tal precio los alquileres que no podemos alcanzar a pagarlos. Nosotros edificamos las casas, les componemos los muebles, les hacemos sus vestidos, les preparamos las comidas; pero ellos no nos dan nada, antes nos roban lo que ganamos, y nos estrujan la sangre. ¿Hasta cuándo han de durar esos robos e injusticias? Vamos todos contra ellos" (152).

(152) *Autob.,* 721-724.

Ante todo debemos observar que se trata de un texto revolucionario en un tiempo de enervación social. Pero si lo despojamos de sus matices extremistas y de su colorismo dramatizante podremos constatar fácilmente que se reduce a una proclamación ardiente del principio liberal (¡y cristiano!) de la igualdad y una aplicación del mismo al campo económico-social. Pongámoslo en relación con el "significado social" de la revolución liberal burguesa, tal como lo hemos estudiado ya, y, situados en esa perspectiva, permítasenos de nuevo comentar a manera de "exégesis provisional".

a) Resulta extraño sobremanera —desde nuestra perspectiva hodierna— que el P. Claret no acoja estas quejas que, aunque se dejan llevar en parte por la pasión revolucionaria, expresan y obedecen a un estado de cosas universalmente reconocido. Todos sabemos, en efecto, las circunstancias y el nivel de vida que tenían las clases bajas en la sociedad estamental clásica, y la opresión económica en que nació el proletariado en la revolución industrial (aun hoy sigue siendo un grave problema). La crítica social a que esto da lugar no es un fenómeno del siglo XX; entonces ya era muy bien conocido (153). El P. Claret no encuentra en estas "quejas" otra cosa que "errores" revolucionarios, "malas doctrinas" que "los socialistas y los protestantes" han sembrado "en las provincias de Andalucía". No distingue entre "malas doctrinas", que ciertamente podían estar al origen y estado concreto de opresión económica injusta que de hecho habían producido. Se podía

(153) Los teóricos de la economía lo habían observado ya desde el principio. Se puede observar todo su dramatismo en la obra de T. R. MALTHUS: *Primer ensayo sobre la población* (1798). SISMONDI, por su parte, afirma: "El cambio fundamental que ha sobrevenido a la sociedad, en el seno de la lucha universal creada por la concurrencia y como resultado inmediato de esta lucha, es la introducción, entre las condiciones humanas, del *proletariado*. (...) Casi podría decirse que la sociedad moderna vive a costa del proletariado, de la parte que le quita de la recompensa de su trabajo. En efecto, según el orden que tiende a implantar la crematística, debe cargarse al proletariado con todo el trabajo de la sociedad, permaneciendo ajeno a toda propiedad, viviendo sólo de su salario" (*Estudios sobre Economía Política,* 1836).

justamente combatir aquellas "malas doctrinas" (?), pero se debía igualmente reconocer una situación objetiva de opresión que, como constatación social, no tiene nada que ver con el plano de la "doctrina".

b) Este tipo de "quejas revolucionarias" que llenan el ambiente sociopolítico en que se debió mover el P. Claret (y que él conoció muy bien) están íntimamente ligados a las corrientes de exaltación de "los derechos humanos" como ideología de la revolución liberal burguesa (154). Su contenido profundo, desde el punto de vista de su significación social (y prescindiendo por tanto de la discusión especulativa de sus principios filosóficos), se ubica en el terreno de la "justicia", no sólo implícita, sino explícitamente (155). Es la justicia la que hace lícita (¿y obligatoria?) la exigencia de los propios derechos (156). Las "quejas revolucionarias" no piden la "ayuda de la caridad" —insistimos— sino que "exigen justicia", porque reclaman sus "derechos"

(154) En el texto transcrito —correspondente a la nota 152— el principio de la igualdad aludido está expresado con palabras que se pueden emparentar casi textualmente con el primer artículo tanto de la *Declaración de derechos de Virginia* (1776) como de la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* (1789), estadounidense la primera y francesa la segunda. Sobre esta última, su aparición y explicación histórica, sus diversas formas y su influencia, cfr. DEL VECCHIO: *Persona, Estado y Derecho,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957; CARLOS SORIA: *Derechos y deberes de la persona humana,* en *Comentarios a la Pacem in Terris* (colaboración), Bac, Madrid, 1963.

(155) En el texto transcrito aparece textualmente: "¿hasta cuándo van a durar estos robos e injusticias?".

(156) Al P. Claret no le sonaba bien la palabra "derechos": "De derechos hablan los manuales de sociología y los papeles revolucionarios. Revolución y sociología sustituyen a la doctrina" (CLARET, citado por F. VILA: *La beatificación del P. Claret,* Coculsa, Tarragona, 1936, página 484). La evolución de la actitud de la Iglesia respecto a "los derechos del hombre" a partir de la tímida exposición de Pío XI en la tercera parte de la *Divini Redemptoris* (1937), siguiendo por Pío XII en sus discursos del 17-2-1950 y de Navidad de 1944, para acabar finalmente en la gran exposición que lleva a cabo la *Pacem in Terris* (núms. 11-34). Como punto culminante expresivo del giro copernicano experimentado por la Iglesia en este punto véase el núm. 44 de dicha encíclica: "aquél que tiene determinados derechos tiene, asimismo, como expresión de su dignidad, la obligación de exigirlos, mientras los demás tienen el deber de reconocerlos y respetarlos".

al denunciar la opresión que sufren por parte de unas "estructuras económicas" y por parte también de aquéllos que en ellas disfrutan de una posición privilegiada. En conclusión: en el fondo de dichas "quejas revolucionarias" creemos que se puede y se debe individuar (aun con ciertas matizaciones y distinciones previas) la presencia innegable de un "clamor de los pobres" (157). Aquí, lo que nos resulta verdaderamente extraño es que el P. Claret, dotado de tan exquisita sensibilidad y animado por una caridad tan ardiente, no dé ninguna muestra de captar esta dimensión de "justicia".

c) Podríamos denominar, en cambio, la actitud que tomó el P. Claret bajo el nombre de "caridad social" (158). Se trata de una caridad social que hace omisión absoluta (consciente o inconscientemente) de las dimensiones de "justicia" de las reivindicaciones políticas implicadas. La caridad social pretende "no meterse en política", sino quedarse simplemente en el terreno de "lo social". Ahora bien, "lo social" que aborda esta "caridad social" es definido a partir de una perspectiva preconcebida: lo social no tiene nada que ver con el campo de los derechos humanos, la justicia social y las reivindicaciones políticas —tal y como hemos expuesto—; todo esto pertenece no a la esfera de "lo social",

(157) Sobre la raigambre y riqueza bíblicas del concepto "clamor de los pobres", cfr. J. P. MIRANDA: *Marx y la Biblia*, Sígueme, Salamanca, 1972.

(158) Este nombre tiene hoy una cierta utilidad, ya que con frecuencia, en los conflictos de lo religioso con lo social, muchos sectores cristianos están predispuestos a llamar "acción social" a lo que va animado por una opción situada del centro hacia la derecha, mientras que tienden a llamar peyorativamente "acción política" a lo que se situaría más bien entre el centro y la izquierda. Recuérdese a este respecto el núm. 9 de la *Quod Apistolici Muneris*, ya citado en la nota 71 del capítulo II. Sin embargo, justo es notar que, dentro del campo estricto de la "caridad social", el P. Claret brilló por su capacidad organizadora y su mentalidad "social"; cfr. sobre esto el trabajo ya citado de LEBROC, o la bibliografía ya indicada en la nota 82 de este capítulo, o también J. M. CILLER: *El ahorro en las Cajas de Ahorros benéficas y en la doctrina social de la Iglesia*, editado por la Confederación Española de Cajas de Ahorros, Madrid, 1971, pp. 23-35.

sino al ámbito de "lo político". Esta distinción es muy importante en el sentido de que la proyección social de la caridad significará con frecuencia un pretendido apoliticismo de la misma o una opción política explícitamente conservadora de derecha. Y es asimismo importante en el sentido de que manifiesta la "precomprensión" dualista (159) en base a la cual los cristianos se considerarán con frecuencia exentos de participar en política o justificados en su actitud conservadora y negativa frente a la misma. La "caridad social" en la que brilló tan eximiamente el P. Claret creemos que está sometida también a este análisis.

d) Las repercusiones políticas de la "caridad social" se inscriben dentro de lo que podemos llamar "asistencialismo", que no alcanza a ser verdadero "reformismo", y que se sitúa por tanto en el extremo opuesto a la actitud "revolucionaria" (160). Reformismo significa la actitud de aquéllos que propugnan reformas y correcciones dentro del sistema sin poner nunca en cuestión la validez fundamental del mismo. La actitud revolucionaria, por el contrario, supone la pérdida de fe en el sistema, por lo cual pide la transformación radical del mismo o, lo que es igual, la sustitución del viejo sistema por otro nuevo; la actitud revolucionaria no tiene por tanto una connotación necesaria a la violencia. El asistencialismo, aun sin identificarse con él, pertenece de alguna manera a la esfera del reformismo. No es auténtico reformismo en cuanto que, de por sí, no postula correcciones o positivas reformas para el

(159) Es decir: la concepción según la cual lo social y lo político se perciben como dos esferas sin ningún punto común. De esta manera se ignora el "significado social" de lo político, y siendo este significado lo único que puede constituir el valor justificante del terreno político, es claro que éste se vea reducido en la comprensión de los que trabajan desde aquella perspectiva dualista a un aspecto totalmente negativo (revoluciones, huelgas, disturbios, agitación...).

(160) Aquí nos referimos no tanto a la ideología política de fondo cuanto a las repercusiones fácticas en el progreso y transformación sociopolítica de la sociedad.

sistema, sino que, simplemente, toma a su cargo la tarea de paliar los efectos negativos del sistema. El asistencialismo supone —todavía más que el mismo reformismo— una actitud de confianza en la validez y viabilidad del sistema (161). Según estas premisas nos parece se puede afirmar que:

a') La "caridad social" —también la del P. Claret— no es respuesta adecuada a toda la problemática sociopolítica del momento, ni siquiera a la problemática simplemente social. La caridad social sólo da respuesta a una parte de los problemas sociales (aquella parte que se aborda desde el "asistencialismo") y olvida totalmente la carga social de los problemas políticos. Una "caridad cristiana" que, aparte naturalmente de la vivencia personal y de las relaciones privadas, se limita a lo que hemos llamado "caridad social" nos parece una caridad mutilada e incompleta, que no se hace verdadero cargo ni da auténtica respuesta a las exigencias de la sociedad moderna. Una mera "caridad social" no da respuesta al contenido social de los problemas políticos (derechos y justicia en forma de reivindicaciones políticas) y desoye y minusvalora las exigencias revolucionarias, a las que que tampoco da respuesta.

b') La "caridad social" —también la del P. Claret—, en cuanto reformismo, y más aún en cuanto asistencialismo, no está exenta de un verdadero significado político (de derecha y conservador, lógicamente). Desde una perspectiva realista resulta claro a la luz de estas premisas, que el asistencialismo, cuando se toma como actitud política única (como ocurre en el caso en que se adopta un pretendido absentismo político) incide plenamente en política ("se mete en política") aunque proclame y pretenda lo contrario.

(161) Sobre la problemática relación entre reformismo y revolución puede verse algo —aunque aplicado a la situación actual— en H. ASSMANN: *Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution,* en el ya citado *Diskussion zur 'Theologie der Revolution',* pp. 218-248.

e) Creemos que se puede afirmar sin parcialismo —para ser justos y equitativos— que, así como en las "quejas revolucionarias" hay pasión y exageración y en ellas se dan cita las iras de los anticlericalismos, así también en la actitud del P. Claret —y, salvada la proporción y la heterogeneidad, también de la Iglesia— se puede detectar un innegable recelo hacia las realidades revolucionarias. Se trata de un recelo explicable y hasta justificable desde el punto de vista histórico y simplemente humano —probablemente no se podría decir lo mismo desde el punto de vista evangélico, sin juzgar para nada la conciencia de los cristianos concretos de aquel momento—. Se trata de un recelo muchas veces inconsciente y de fronteras difíciles de precisar. Pero en cualquier caso se trata de un recelo ciertamente existente y activamente presente. Dicho recelo parcializa la manera de observar la realidad política y su significado social y —¿por qué no decirlo?— hasta evangélico (162).

Sin dicho recelo nos parece imposible que el P. Claret —y, salvadas aquí también la proporción y la heterogeneidad, diríamos otro tanto de la Iglesia del siglo XIX— con su fina sensibilidad y su caridad heroica no se haga eco y responda debidamente al "clamor" de un sector oprimido de la sociedad, sobre todo cuando este clamor, a pesar de ir acompañado por la pasión revolucionaria y por la "descatolización", apela explícitamente a sus "derechos" y a la "justicia".

Podríamos decir que la existencia de dicho recelo se comprueba —a la vez que se "justifica" desde un punto de vista

(162) Cfr. supra, nota 156.

simplemente "hermenéutico"— en esa mezcla "sacralizante" que el P. Claret hace con frecuencia, sobre todo en su última época: la revolución, los castigos de Dios, los socialistas, los protestantes, la república, los impíos, la política, las catástrofes, la guerra, los cuatro archidemonios..., tienen mucho en común en la mente del P. Claret (163).

Ya hemos dicho que el tal recelo no era ni mucho menos privativo del P. Claret, sino que más bien, corresponde a una actitud global de la Iglesia de su momento. Sin dicho recelo la Iglesia hubiera acogido antes y más profundamente las acusaciones que le hacía el movimiento revolucionario, hubiera acogido las aspiraciones de justicia y de progreso social ocultas en los ideales sociales de la revolución, las habría purificado con un espíritu crítico, habría conectado sus conexiones con la justicia y con los legítimos derechos humanos (y con el Evangelio) y se habría puesto al lado de los pobres y de los oprimidos (para seguir la "parcialidad" del Evangelio), al lado de los que verdaderamente tenían hambre y sed de justicia, compartiendo su esfuerzo en toda la gama de campos (también en el de la política) donde se debatía la persecución de esta conquista. Finalmente la Iglesia habría agradecido a un movimiento histórico revolucionario el haber descubierto nuevas virtualidades de la justicia social y de las posibilidades de organización de la sociedad misma, porque "aunque haya que distinguir atentamente el progreso terreno del aumento del Reino de Cristo, no obstante, en cuanto ayuda a una mejor ordenación de la sociedad humana, interesa en gran manera al Reino de Dios" (164).

Pero esto es más bien historia-ficción de la Iglesia. Para que ocurriera esto debían venir otros tiempos. Por eso, hoy, en otros tiempos, con la perspectiva que da la historia y sin aquel "recelo", que ha sido sustituido por una actitud positiva de diálogo y de servicio, la Iglesia puede decir: "aunque la

(163) *Autob.,* 642, 695; E. A., p. 52; cfr. también los textos correspondientes a las notas 91 y 92.
(164) Cfr. *Gaudium et Spes,* 39, ya citado.

Iglesia, por la virtud del Espíritu Santo, se ha mantenido como esposa fiel de su Señor y nunca ha cesado de ser signo de salvación en el mundo, sabe, sin embargo, muy bien que no siempre, a lo largo de su prolongada historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al espíritu de Dios... De igual modo comprende la Iglesia cuánto le queda aún por madurar, por su experiencia de siglos, en la relación que debe tener con el mundo... La Iglesia reconoce agradecida que tanto en el conjunto de su comunidad como en cada uno de sus hijos recibe ayuda variada de parte de los hombres de toda clase o condición. Porque todo el que promueve la comunidad humana en el orden de la familia, de la cultura, de la vida económico-social, de la vida política, así nacional como internacional, proporciona no pequeña ayuda, según el plan divino también a la comunidad eclesial, ya que ésta depende asimismo de las realidades externas. Más aún, la Iglesia confiesa que le han sido de mucho provecho y le pueden ser todavía de provecho la oposición y aún la persecución de sus contrarios" (165).

(165) Cfr. *Gaudium et Spes,* 44. Como símbolo de este cambio de perspectiva y de actitud en la Iglesia y en la teología, cfr. E. HOEFLICH: *Karl Marx für die Kirche,* "Frankfurter Hefte", 24 (1969), pp. 777-785, traducido y condensado en "Selecciones de Teología" 38 (1971), pp. 120-123.

V. LAS REIVINDICACIONES POLITICAS

Bajo el nombre de "reivindicaciones políticas" queremos designar aquí también tanto lo correspondiente al plano económico de la desamortización como lo referente al plano más amplio de las libertades sociales, sea el caso del movimiento nacionalista italiano, sean las agitaciones revolucionarias por la independencia de Cuba. Con todo ello se vio el P. Claret obligado a relacionarse y a pronunciar con claridad su actitud.

Respecto a la "significación social" del proceso desamortizador ya hemos hablado ampliamente y no vamos a repetir nada; simplemente recordaremos que hablamos desde aquella perspectiva de fondo. El caso italiano se refiere sobre todo a las reivindicaciones políticas nacionalistas (no se le puede considerar simplemente como un caso de desamortización); en todo caso, los dos nombres con que puede ser designado ("risorgimento italiano" y "usurpación de los estados pontificios") expresa elocuentemente el conflicto de dos mentalidades y de dos actitudes. El movimiento revolucionario por la independencia de Cuba se inscribe en el amplio proceso de independencia que prendió en toda América al socaire de las doctrinas liberales y democráticas.

En cuanto a la desamortización, la Iglesia no pudo evadir su toma de postura, puesto que le afectó a ella profundamente. La Iglesia era, en efecto, perteneciente al "estamento" privilegiado económicamente (la Iglesia oficial y la Iglesia como persona jurídica, no los cristianos individuales). También ella era en muchos casos propietaria con "manos muertas".

A pesar del "significado social" de la desamortización, ésta revistió muchas veces —en los casos que se referían a las propiedades eclesiásticas— un carácter y unas motivaciones fundamentalmente antieclesiásticas y antirreligiosas. Esto es cierto, pero no hasta el punto de invalidar el primer aspecto. La Iglesia —lógicamente, al menos hasta cierto punto— se defenderá a sí misma de la desamortización, alegando el carácter religioso de sus bienes y, por tanto, el carácter asimismo sacrílego que revestiría la desamortización contra ella. Pero es claro que el carácter "sagrado" (?) de los bienes de la Iglesia no está en contra de su dimensión social, económica y política. Cuando la Iglesia, apelando a motivos religiosos, se defienda a sí misma contra la desamortización no estará pisando un terreno estrictamente religioso y apolítico —aunque así lo crea y esas sean sus intenciones—, sino que estará incidiendo también en implicaciones sociales y políticas. Y viceversa: cuando la Iglesia acusa de sacrílegos e impíos a los que llevan a cabo la desamortización —tanto contra ella como contra elementos civiles— está proyectando una visión religiosa sobre un fenómeno *originariamente sociopolítico* y *económico*, cuyas motivaciones genuinas pueden ser enteramente ajenas a toda connotación religiosa. No se trata de que la Iglesia no pudiera o no debiera pronunciarse en esa materia; se trata más bien de que: a) no era un terreno enteramente reservado al juicio religioso, sino también al juicio de decisión política y económica; b) su decisión y orientación debía mostrarse siempre desinteresada y no motivada por el fin de evadirse de la desamortización; c) su juicio debía tender a favorecer lo más posible los ideales de justicia y las clases desfavorecidas aunque fuera a costa de la "estabilidad" y de la "paz" (?) social, y d) su juicio para ser comprensivo y justo debía ser internamente diversificado, es decir, quizá no se trataba tanto de dar un "sí" o un "no" global y monolítico a la desamortización (realidad ambigua, como tantas otras realidades políticas de aquel momento) cuanto de determinar las exigencias concretas bajo las que únicamente podía ser fiel a los ideales sociales que la inspiraron originariamente.

El siglo XIX español fue también un siglo "desamortiza-

dor" (166), como liberal y como revolucionario. La Iglesia estaba lógicamente predispuesta a considerar la desamortización —sobre todo por la parte que a ella se refería— como la obra de los "impíos", de los sacrílegos, de los antirreligiosos, la hora de las tinieblas.

Situado en la encrucijada donde se anudaron tanto los conflictos como las alianzas entre lo político y lo religioso, el P. Claret no pudo evadir su encuentro con la desamortización. Y él tuvo que jugar el papel de los "intereses eclesiásticos". La actitud que tomó la podemos reflejar con este testimonio:

> "Tenga la bondad de decir al Sr. Obispo que estoy haciendo las más activas diligencias para salvar los bienes de la Misericordia, Hospitales y Beneficencias; ayer mismo hablé con S. M. y con el Presidente dos veces por la mañana y noche y me dijo que había dado orden de suspensión; pero yo con esas cosas soy muy incrédulo, que no creo si no lo veo; y me dijo ayer mismo que no sólo había dado orden de suspensión sobre los de Vich, Mayá..., sino también de toda España, que fuesen de Patronato de los Obispos, mixtos o dudosos... La Reina y yo tiramos por una parte, y ellos tiran por otra; pero yo digo que todos esos bienes son como un enfermo desahuciado, que lo que podemos hacer es prolongarle un día la vida pero no tiene remedio; mientras habrá un cáliz en una iglesia y un clavo en un hospital se desamortizará, se venderá, se robará. Ellos, ellos y sólo ellos, quieren ser Pontífices, Reyes y Señores ricos; pero, ¡ay que los socialistas les...! (sic)" (167).

---

(166) Aunque referida a un tiempo un poco anterior al nombramiento como confesor real del P. Claret, es interesante la obra de M. REVUELTA GONZÁLEZ: *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX*, CISIC, Madrid, 1973, con abundante bibliografía.

(167) E. C., I, p. 1.747; es carta del 7-4-1859; cfr. también ibíd., p. 1.735, y C. FERNÁNDEZ: *El Beato P. Antonio M.ª Claret*, pp. 600 y ss. Bueno será hacer notar también el carácter benéfico y la función social que desempeñaban muchos bienes de la Iglesia, lo cual, por otra parte, no invalida los aspectos a los que nos referimos. No dejará de ser útil confrontar la *Dilectissima Nobis* de Pío XI, que, aunque bastante posterior (1933), aborda el tema de la desamortización en España (números 23 y ss.).

También ilumina este otro testimonio de Aguilar, contemporáneo, biógrafo suyo y testigo de excepción:

> "...los Obispos, las Congregaciones e Institutos religiosos que se iban restableciendo en las provincias, las obras piadosas que se instituían de nuevo o habían de vencer alguna dificultad, ya pidiéndole informes e instrucciones, ya buscando su influencia, que nunca negaba cuando había de servir para bien de la Iglesia. Nosotros, que acompañamos muchas veces a su casa de (la calle de) Monserrat a las personas que venían con semejantes comisiones y hemos leído parte de su correspondencia con los prelados, podemos asegurar que pocas cosas buenas se hicieron en su tiempo (del P. Claret) en que no influyese de una manera favorable y frecuentemente decisiva. Bastaba que S. E. I. le recomendara un asunto religioso para que doña Isabel se empeñase fuertemente con los ministros, aunque no siempre era atendida" (168).

No se encuentra en la vida y obra del P. Claret un solo indicio que aludiera a una comprensión positiva de los ideales sociales originarios de la desamortización, aunque viniera debidamente compensada con un rechazo absoluto de todos los defectos concretos que revistió.

Pasemos a lo referente al "resurgimiento" del estado italiano. En España, el problema que dicho resurgimiento creaba era el del "reconocimiento del Reino de Italia". En aquel momento el P. Claret era el "confesor de la Reina". Que este cargo no era una "mera capellanía sin ninguna relevancia política" —como han querido mostrar muchos— lo mostrará, entre otros muchos, el caso del reconocimiento del Reino de Italia. El caso era en primer lugar social y político, pero tenía una indudable conexión religiosa. En esta situación, el P. Claret no dudará de intervenir también intensamente en lo político. Veamos:

---

(168) F. AGUILAR: *Vida del Ilmo. y Excmo. Sr. D. Antonio M.ª Claret*, Madrid, 1891, p. 360.

"Como ésta era una cosa (el reconocimiento del Reino de Italia) que ya se veía venir, yo la estaba continuamente exhortando (a la Reina) que huyese de tal aprobación, que se desentendiera de esta cuestión; ella me prometía que jamás lo haría, ya por ser una cosa contra el Santo Padre, ya también por ser contra el rey de Nápoles, pariente suyo muy cercano (...). Como yo veía que finalmente le sucedería a ella lo que al rey de Nápoles, y así se lo decía, le exhortaba a morir con honor antes que poner tan feo borrón. Y además de todas las reflexiones que la hice, eché mano de las amenazas, y la dije por dos veces que, si aprobaba el reino de Italia, me marcharía de su lado, que era lo más sensible que le podía decir, porque me quiere con delirio" (169).

Hay que apresurarse a añadir que el P. Claret en este punto no tomó una actitud personal y privada desvinculada del resto de la Iglesia oficial. Por el contrario, estuvo en perfecta unión con el Nuncio y con la misma Sede Apostólica. Era de Pío IX de quien en última instancia dependía la actitud del P. Claret. Pío IX escribía a la Reina:

"No se me oculta la difícil situación en que se halla V. M., y conozco que en el sistema parlamentario el Soberano se halla muchas veces impedido de poner por obra las resoluciones que conoce habrían de tomarse; sin embargo, estas resoluciones jamás deben ni pueden admitirse si ellas son contra la justicia. Por esta sola razón comprenderá fácilmente V. M. que mi consejo será siempre contrario al reconocimiento de una usurpación siempre muy injusta a los príncipes italianos, que han sido perjudicados, y mucho más aún por lo que mira a esta Santa Sede, cuyo patrimonio me ha sido confiado para que íntegro lo deje a mis sucesores" (170).

El P. Claret pensó que se trataba de un asunto grave y no dudó un sólo momento en seguir las orientaciones que el mismo Pío IX le dio. Por eso, echó mano de todos los recursos "político-religiosos" que le ofrecía su cargo de confesor

(169) *Autob.*, 833.
(170) Recogida por el P. Claret en *Autob.*, 841.

de la Reina: "yo la estaba continuamente exhortando"..., "ella me prometía que jamás lo haría", "yo le exhortaba a morir con honor antes que...", "y además de todas las reflexiones eché mano de las amenazas..., me marcharía de su lado, que era lo más sensible que le podía decir".

Pío IX, por su parte, no se esforzó en mostrar una motivación de su actitud desde una perspectiva "estrictamente cristiana y evangélica" (171). Los dos motivos que aduce para su rechazo de la "usurpación" son fundamentalmente su carácter "muy injusto para con los príncipes italianos" y el deber que pesa sobre la Sede Apostólica de "trasmitir íntegro a sus sucesores el patrimonio que le ha sido confiado".

El primer motivo aducido era la injusticia cometida contra los príncipes italianos. Hoy día, con la perspectiva que nos da la historia no es posible negar que dicha "injusticia" no era sino la mitad del problema. La otra cara del problema la formaban los "derechos de justicia" que invocaba el movimiento nacionalístico italiano (derecho de soberanía nacional, derecho de unificación del reino, derecho a una emancipación secularizada, etc.). Se invocaba la justicia por ambas partes. No debía tranquilizar a Pío IX el apelar a la justicia cuando sus "enemigos" también lo hacían. Pero como la justicia es una y única, es evidente que lo que estaba en litigio no eran "dos justicias", sino dos "concepciones" diversas de la justicia. Una situada todavía en la perspectiva política de una sociedad estamental, de tipo liberal-nacionalístico secularizante la otra. Desde el punto de vista referente al primer motivo aducido por Pío IX no se puede decir, pues, indiscriminadamente que lo que estaba en juego era algo tan evangélico y cristiano como la justicia, sino dos "concepciones" o dos "mentalidades políticas" diversas que influían —eso sí— en la manera de entender la justicia.

El segundo motivo aducido por Pío IX era el deber que sentía sobre sí respecto a la transmisión íntegra del patrimonio

(171) En el caso de que existiera tal "motivación estrictamente evangélica" es lógico que debiera aparecer claramente en una carta tan crucial como la transcrita.

temporal que le había sido confiado. Nadie negará hoy día que este interés de Pío IX —comprensible hasta un cierto punto— expresa no un deber del Papa en cuanto tal, en cuanto sucesor de Pedro y cabeza visible de la Iglesia, sino un mero "asunto temporal y político". No era un problema "eclesial", sino un problema que sólo cobra explicación coherente dentro del plano de los "intereses eclesiásticos". Cierto que estos "intereses eclesiásticos" se ponían en relación con "los derechos y libertad de la Santa Sede", así como con la "plena independencia de nuestro poder apostólico" y con "la sabiduría divina, que desde los primeros tiempos había colocado a los Romanos Pontífices en aquel estado de cosas" (172), pero ello no impide pensar que también aquí está presente activamente la mediación de una determinada "mentalidad política". En efecto, con el correr del tiempo, al mostrarse cada vez más palmariamente la inviabilidad histórica de una "marcha atrás", después de una etapa de silencio, se dará una vuelta completa al argumento y se dirá: precisamente el despojo temporal es la mejor condición para la independencia espiritual de la Sede Apostólica. Si los deberes de la Sede Apostólica y el Evangelio permanecen inmutables, lo que ha cambiado no puede ser sino la "mentalidad o precompresión" política con que se trabajaba (173).

Un tercer gran grupo de reivindicaciones políticas con las que tuvo también que enfrentarse el P. Claret en su vida y ministerio gira en torno al proceso revolucionario de independencia cubana. Rebasa nuestro propósito y nuestras posibilidades el intentar reflejar aquí pormenorizadamente la situación de exaltación revolucionaria que vivía la isla antes, durante y después de la estancia en ella del P. Claret como arzobispo. Nos contentamos con remitir al estudioso a otras fuentes (174). Puesta la mira en el objetivo de nuestro estudio, nos interesa solamente pasar revista a la actitud del P. Claret respecto al problema.

Con todo lo que ya llevamos dicho, fácil será suponer que al arzobispo le iba a resultar imposible no entrar en el terreno político, a pesar de que la conciencia de la gravedad de su misión episcopal le hizo reforzar una vez más su inveterada voluntad de absentismo político. Veamos algún testimonio expresivo:

> "...nunca jamás me he metido en asuntos políticos —escribía al Capitán General de Cuba, en 1851—, pero en esta Isla se halla tan hermanada la religión con la

(172) Cfr., por ejemplo, *Inscrutabili Dei* (León XIII, 1878), núm. 11. Allí mismo se dice: "y además porque este poder temporal no sólo es necesario para la tutela y conservación de la plena independencia del poder espiritual, sino también porque es un hecho evidente que, cuando se hace cuestión del poder temporal de la Sede Apostólica, se pone en litigio al mismo tiempo la causa del bienestar y seguridad de toda la Humanidad".

(173) Un análisis paralelo que muestra el influjo de los "intereses eclesiásticos" en la actitud política de los católicos franceses en el siglo XIX respecto al problema de la "usurpación" de los Estados Pontificios puede encontrarse en F. BIOT: *Teología de las realidades terrestres,* Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 21-46.

(174) AOSTA Y ALBEAR, F.: *Compendio histórico del pasado y presente de Cuba y de su guerra insurreccional hasta el 11 de marzo de 1875 con algunas apreciaciones relativas a su porvenir,* Madrid, 1875.
- — AHUMADA Y CENTURIÓN, J.: *La abolición de la esclavitud en países de colonización europea,* Madrid, 1870.
- — ARAÚJO DE LIRA, J.: *Carta sobre el estado político y económico de la Isla de Cuba en 1849,* La Habana, 1850.
- — ARMAS Y CÉSPEDES, F.: *La esclavitud en Cuba,* Madrid, 1866.
- — *Colección de Documentos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en Ultramar,* segunda serie (Isla de Cuba), 3 vols., Madrid, 1855-1891.
- — CONCHA, J.: *Memorias sobre el estado político, gobierno y administración de la Isla de Cuba,* Madrid, 1853.
- — *Esclavitud en la isla de Cuba* (bilingüe), Londres, 1853.
- — FEIJÓO DE SOTOMAYOR, U.: *Isla de Cuba,* París, 1852.
- — FLEIX Y SOLÁNS, F.: *Cartas pastorales* de 1859, 1860, 1864, 1852, 1853 y 1854, La Habana.
- — LAZCANO Y MAZÓN, A. M.: *Las constituciones de Cuba,* Madrid, 1952.
- — MADDEN, R.: *La Isla de Cuba,* La Habana, 1964 (1.ª ed. inglesa de 1851).
- — PIRON, H.: *L'île de Cuba,* París, 1876.
- — RODRÍGUEZ FERRER, M.: *Los nuevos peligros de Cuba entre sus cinco crisis actuales,* Madrid, 1862.
- — SAGRA, R.: *Historia económico-política y estadística de la Isla de Cuba,* La Habana, 1831.
- — TACÓN, M.: *Correspondencia reservada del Capitán General (1834-1836),* La Habana, 1963.
- — ZARAGOZA, J.: *Las insurrecciones en Cuba,* 2 vols., Madrid, 1872-1873.

política que apenas se puede hablar de la una que no se tope con la otra, aunque no se quiera.

"Es verdad que hasta aquí no me he movido ni me moveré de las santas y saludables máximas del divino Evangelio en las exhortaciones que he hecho al pueblo; pero sin advertirlo ni pensarlo he desarmado a los revolucionarios y desbaratado los planes de los magnates, de modo que algunos dijeron: que ninguno les hacía más daño, ni causaba más miedo que el Arzobispo, porque con su predicación y limosnas se hace el dueño del pueblo; y nosotros sin pueblo nada podemos; y no sólo desbarata los del país, sino también con los de fuera... Y le puedo asegurar que el pueblo lo tengo en mi mano, que mientras Dios me conserve la vida, en esta Isla no habrá revolución" (175).

"Los enemigos de España no me podían ver, y decían que más daño les hacía el Arzobispo de Santiago que todo el ejército, y aseguraban que mientras estuviera en la Isla no podrían adelantar sus planes, que por esto intentaron quitarme la vida" (176).

Que en el campo de las reivindicaciones políticas del movimiento revolucionario cubano la actitud del P. Claret tuvo un significado y una eficacia política es algo indudable. Lo sabe él, y lo confiesa; lo saben las autoridades de la isla, que no pueden dejar de apoyarlo, y lo saben también los revolucionarios, que dejarán de perseguirlo. El P. Claret se opone a la revolución cubana, y sabe concretamente de la eficacia política de su actuación. Pero cuando obra así, ¿actúa como arzobispo o como político?, ¿utiliza su ministerio para un fin político? En otras palabras, ¿cómo podemos conjugar sus afirmaciones: "no me meto en política", "no me muevo de las máximas del Evangelio", "sin advertirlo he desbaratado los planes de los revolucionarios", "le aseguro que mientras Dios me conserve la vida no habrá revolución en esta Isla", "tengo el pueblo en mi mano"?

(175) E. C., I, p. 578.
(176) *Archivo histórico de la Congregación de Misioneros H. del Ido. Corazón de María*, I, Madrid, 1915, p. 177. Conforme a la mezcla típica de lo religioso con lo político a la que ya hemos aludido, véase la calificación religiosa que le merecen los "enemigos de España": "...los abogadillos son unos jóvenes abogados que los más han ido a estudiar a los Estados Unidos, son bautizados y tienen el nombre de cristianos, pero en las obras no lo son, sino contrarios, enredadores desmoralizados y enemigos de España."

No cabe duda de que, a primera vista, se trata de afirmaciones contradictorias. Por una parte afirma su absentismo político en la actuación ministerial, y por otra constata la notable eficacia política contrarrevolucionaria de su actitud, sostenida consciente y voluntariamente. Para expresar esta paradoja diríamos: él sabe que de hecho hace política, pero sigue pensando que él "no se mete en política". De nuevo la pregunta: ¿cómo se explica esta aparente contradicción?

Sólo encontramos una respuesta válida, y otra vez, de nuevo, tenemos que apelar a la "precompresión" o a la "mentalidad política" que media —inconscientemente quizá— entre él y el Evangelio, o entre él y su fe. El P. Claret hace política pensando que no se mete en política porque, para él, hay una política (la del "orden", de la "autoridad", la de la "sumisión de la Isla a la legítima autoridad de la metrópoli", etc.), que no es "política" (es decir: no pertenece a ese mundo sucio e impío de la revolución, del desorden, de la subversión, de las reivindicaciones, etc.). Sólo en esa "paradoja" encontramos la explicación de la actitud del P. Claret: "Hay una política que no es política". Esto no puede encontrarse explícitamente en el pensamiento del P. Claret, pero creemos que está activamente presente en su actuación.

Su ministerio episcopal evangelizador tiene repercusiones políticas (lo hemos visto en diferentes testimonios y hemos visto también *cómo él mismo lo sabe y lo confiesa*); o lo que es lo mismo: "él, de hecho, hace política" (al menos así lo declararía cualquiera que no tenga "prejuicios" de ninguna clase ante la expresión). Pero él no se preocupa por esto, ya que no considera "política" la política que hace. La política que él hace la llama simplemente "evangelización", "ministerio", predicación estricta de "las santas y saludables máximas del divino evangelio en las exhortaciones que hace al pueblo". Y no es

insincero: él no hace realmente otra cosa, no se sale de su ministerio y de su predicación del Evangelio. Lo que pasa es que él no llama "hacer política" a las repercusiones políticas de su ministerio (repercusiones de las que, por otra parte, es bien consciente).

En resumen, el centro del problema radica en la "precomprensión o mentalidad política" desde la cual "lee" el evangelio y la fe cristiana en general. Para él, de hecho, existe una determinada visión política (la del "orden", de la "autoridad", de la "antirrevolución", etc.) identificada con la fe cristiana, o lo que es lo mismo, considerada como íntimamente derivada del Evangelio y de la voluntad de Dios (o de la naturaleza humana). Y, debido precisamente a esta "identificación" o "íntima derivación", dicha "política" pierde ante el P. Claret su propia entidad (ya no se trata de "política") y queda reducida a "cristianismo", "moralidad de costumbres", "orden social natural", etc. Desde este supuesto es fácil comprender que el P. Claret se podía permitir exhortar al "orden", a la "sumisión", a la "resignación", a la "obediencia"..., exponiendo —por ejemplo— la doctrina "paulina" (?) sobre la autoridad. Cuando así lo hacía (177), con frecuencia su predicación tenía inevitablemente un significado político y suponía concretamente un ataque frontal a los movimientos revolucionarios (178).

Como punto final de lo que vamos diciendo respecto a la actuación del P. Claret de frente a las reivindicaciones políticas de su tiempo (y, salvada la distancia, respecto a la actitud de la Iglesia en general), permítasenos aquí dos breves conclusiones:

a) Con frecuencia jugaron un peso decisivo no los motivos evangélicos (justicia, defensa de los oprimidos...), sino

(177) Cfr., por ejemplo, supra, p. 96, el texto que hemos referido de su carta pastoral al pueblo.

(178) Suponía concretamente un apoyo al "Partido Colonial Español", y un ataque al "Partido Hispano Cubano", al "Partido Cubano Hispano" y al "Partido Libertario Africano". Cfr. LEBROC: l. c., I, pp. 96-97.

los "intereses eclesiásticos" (sin querer decir que éstos fueran antievangélicos). Ciertamente ésta ha sido la impresión que ha causado con frecuencia la Iglesia en la Historia. Permítasenos citar un testimonio "no eclesiástico":

> "En realidad no se ha visto jamás a la Iglesia tomar partido contra un gobierno legal por la sola causa de que era injusto, o tener una posición favorable ante una revolución por el solo hecho de que era justa. Por el contrario, se la ha visto favorecer a los rebeldes porque protegían sus bienes, sus templos y sus ministros. Dios solamente vendrá del todo a la tierra cuando la Iglesia entienda que no tiene mayores deberes con sus ministros que para con los demás hombres, para los templos que para las clases de Guernica. Se da una rebelión cristiana, pero siempre localizada: sólo aparece cuando la Iglesia es amenazada" (179).

b) Una de las raíces decisivas del problema debe ser individuada en la "precomprensión" política (de derecha y conservadora) que muchos eclesiásticos y católicos del siglo XIX identificaron "acrítica e inconscientemente" con la fe cristiana.

(179) MERLEAU-PONTY: *Sens et non sens,* París, 1968, p. 363.

VI. LA ESCLAVITUD EN CUBA

Recuerdo que cuando a mis diecisiete años tuve ocasión por primera vez de conocer de cerca la vida y la obra de San Antonio María Claret me sorprendió enormemente saber que en el tiempo de su estancia como arzobispo existía en Cuba la esclavitud. En el colegio nos habían dicho muchas veces que había sido el cristianismo quien con la fuerza de su mensaje de amor había abolido la esclavitud a finales del siglo IV. Por eso, me resultaba imposible concebir que tan cerca de nosotros en el tiempo (apenas un siglo) todavía había existido en Cuba la esclavitud. Entonces sentí la necesidad de refugiarme en la idea de que, al fin y al cabo, las tierras americanas por aquel entonces no habían acabado todavía su cuarto siglo de apertura a la civilización y a la evangelización cristiana; consideré que, paralelamente a lo que había ocurrido en Europa, en la América de entonces estaría ya acabando el correspondiente proceso de abolición de la esclavitud, por obra y gracia del cristianismo. Entonces, espontáneamente, imaginé que el P. Claret, como arzobispo de Cuba, habría sido un infatigable luchador por los derechos humanos, abolicionista radical de la esclavitud, defensor ardiente de las libertades...

Más tarde, con otra muy diversa perspectiva histórica, he comprendido que Espartaco (es quizá sólo un símbolo) también tuvo algo que ver en la abolición de la esclavitud, y que lo referente a los derechos y las libertades humanas pertenece a un capítulo nada claro de la trabajada historia de la Iglesia.

Tampoco en este punto vamos a intentar siquiera el reflejo pormenorizado de la situación cubana, en tiempos del P. Claret, en cuanto al fenómeno de la esclavitud. Remitimos una vez más al interesado a la bibliografía señalada en la nota 174.

Aquí nos contentaremos con exponer algunos detalles indicativos nada más.

A la llegada del P. Claret la esclavitud no era un fenómeno minoritario. En 1841 Cuba tenía 1.007.624 habitantes, de los cuales 571.129 (es decir, el 57 %) eran libres, y el resto, es decir, 436.495 (el 43 %) eran esclavos. Los porcentajes indican claramente que la mitad de la población era esclava de la otra mitad. Y el fenómeno no estaba en regresión: unos setenta años antes, en 1774, los habitantes de Cuba eran 171.620, de los que 127.287 (el 74 %) eran libres y 44.333 (el 26 %) eran esclavos. El número y la proporción de esclavos aumentaba continuamente pues (180).

La esclavitud no era tampoco un fenómeno reducido a la vida privada de cada dueño, sino que, por el contrario, daba pie lógicamente a un animado comercio. Veamos algunos testimonios escalofriantes recogidos de los anuncios normales diarios de los periódicos del momento:

> "Se venden cuatro negros, dos varones y dos hembras, sanos, fuertes y robustos. Las negras son de campo y los negros de oficio..."

> "En precio equitativo se venden dos negras criollas, una trabajadora de campo e inteligente en el servicio de mano y de 24 años de edad, la otra, de 14, regular costurera, con muchas disposiciones para ello, instruida en todos los quehaceres domésticos e inmejorable para cuidar y divertir niños, ambas sin vicios ni enfermedades. También se cambia cualquiera de las dos por otra que sea cocinera, lavandera y planchadora: en esta imprenta se impondrán."

> "Se vende negrita criolla, de 12 a 13 años, sana y sin tacha..., ágil para cuanto quieran aplicarla en 16 onzas libres para el vendedor..."

> "Se vende un negro de buena edad y sumamente humilde y produce 8 p. 6 reales mensuales... Se viste

(180) LEBROC: l. c., I, p. 71.

y calza por su cuenta. No tiene tachas ni enfermedades, se dará en 350 pesos."

"Con su hijo de un año o sin él, se vende una negra como de 22 años..., excelente para el servicio de una casa..., en 650 p. libres y sin el hijo en 550..."

"Se vende una negra joven, de campo, y un escaparate, un tocador, un costurero y una cuna todo de caoba y uso particular, se alquila también un almacén."

"Se vende por ausentarse su dueño una negra con su cría de 10 meses, lavandera y planchadora general... una mulatica de 7 años... y además varios muebles de casa, de medio uso, en la calle de Cuba n.° 147."

"Por no necesitarla su dueño se vende una negra joven de 15 días de parida, de buena y abundante leche, cocinera, costurera, lavandera, planchadora, muy humilde."

"Se propone en alquiler para nodriza una negra joven, amable, de buena y abundante leche."

"Hace más de un mes y medio que se ha fugado el negro Sebastián, de oficio panadero... a más de la captura se gratificará al que lo aprehenda... ojos vivos... tiene patillas y su argolla en una oreja" (181).

En cierta ocasión, hablando el P. Claret de los "principios de destrucción, de corrupción y de provocación de la divina Justicia" que en la isla de Cuba se oponen al muchísimo bien que se hace religiosamente en el pueblo, presenta a los propietarios de negros como uno de esos principios, y dice:

"Los propietarios de negros son hombres que a sus esclavos los hacen bautizar, es verdad; pero en lo demás viven como brutos; ellos mismos señalan el esclavo a la esclava, lo mismo que el caballo a la yegua y a veces, y no pocas veces, ellos mismos y sus hermanos e hijos se copulan con sus esclavas negras, y

(181) Ibíd., pp. 72-75, con fotocopias incluso de periódicos de la época en el III vol. de la obra.

éstos, por supuesto, son enemigos de las Misiones, religión y moralidad. En el mes pasado (octubre 1852) se hizo una misión en el Partido del Dátil; y un amo envió una orden al Mayoral de los esclavos que allá tenía que al esclavo que fuese a oír la Misión le diesen cuarenta azotes" (182).

La dureza de la esclavitud era tal que, diríamos, casi alcanzaba a pergeñar una justificación "teórica". Dirá el P. Claret:

"Algunos dudan si son racionales (los negros) y aun a mí me han preguntado si los negros son hombres racionales. Algunos los tratan como brutos, y aun peor, pues que a ningún bruto ponen grillos, dan fuete, ni gritan ni regañan como a los negros. Algunos amos los ponen a cortisar como a los brutos escogiendo los varones para las hembras, o dos o tres hombres, los más robustos, para muchas hembras. Algunos amos no les instruyen en religión, ni les dejan instruir, ni les dejan administrar (que les sean administrados) los sacramentos. Algunos amos no les permiten el matrimonio; para excusarse dicen que después de casados no son fieles; y esto es una falsedad, pues que los esclavos que son instruidos y casados son quizá más fieles que muchísimos blancos, como consta por experiencia. Algunos amos echan a ganar a las esclavas y si no les traen tanto a la semana les dan azotes, y de aquí proviene que se entreguen a impureza para entregar a sus señores y para comer y vestir" (183).

A la opresión legal que las instituciones jurídicas de la esclavitud legalizaban (hoy se llamaría "violencia institucionalizada") se sumaba todo el comercio ilegal y clandestino, del cual ya hemos visto algo. Las mismas autoridades de la isla no estaban ajenas a este tráfico ilegal. El gobernador de la isla, capitán general Miguel Tacón, se había enriquecido desmesuradamente, ya que, como era "público y notorio... no se desembarcaba en la Isla un buque negrero... sin que cobre S. E. por cada cabeza media onza de oro. En este año pasado

(182) E. C., I, p. 705.
(183) CLARET: *Manuscritos,* XIV, pp. 103-106. No existe edición pública.

de 1835... han entrado 19.000..., es decir, que S. E. ha percibido 9.500 onzas, sean 3.830.000 reales" (184).

De esta manera es como se comprende la actitud de O'Donnell: "la esclavitud es absolutamente indispensable si la Isla no ha de decaer rápidamente de su importancia y llegar a ser en vez de beneficiosa, gravosa para el Estado dentro de corto número de años" (185). "La esclavitud era durante el mandato de Roncali, el verdadero elemento de orden y la más cierta garantía de la integridad nacional" (186). El capitán general Gutiérrez de la Concha, al final de su mandato, declarará en sus memorias: "Es del más alto interés no confundir de modo alguno nada de lo que atañe a la conservación de la esclavitud, como institución en la que estriba la riqueza del país, con lo que pertenece al ilícito tráfico de esclavos: que por más que esa institución... repugne a mis sentimientos de humanidad, creo que estos mismos aconsejan hoy su conservación..." (187).

¿Qué actitud tomará el P. Claret ante esta situación?

En primer lugar es claro (al menos hoy no puede menos de parecerlo) que la esclavitud, con las características y dimensiones que revestía en Cuba en aquel tiempo, debía ser considerada lógicamente como uno de los peores males de la isla y, como tal, debía acaparar inmediatamente la atención y el celo misionero del arzobispo. La esclavitud es el pecado de explotación del hombre por el hombre hasta negar su misma entidad y los derechos humanos que comporta; es un pecado que por su misma naturaleza incide radical y frontalmente contra el mensaje central de la revelación cristiana. Parece que no pensó lo mismo el P. Claret.

(184) Saco, J. A.: *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países américo hispanos,* vol. IV, p. 267, La Habana, 1938.
(185) Oficio del Cap. General al Mins. Estado, La Habana, 10-11-1847, en Archivo Histórico General (Madrid), Ultr. Cuba, Gob. 4.655, 181.
(186) Zaragoza: l. c., I, p. 606.
(187) Concha, J.: *Memorias...,* Madrid, 1853, p. 293.

Monseñor Claret llega a Cuba por primera vez, para tomar posesión de su sede, el 16 de febrero de 1851. Bastarán unos meses para que el P. Claret despliegue toda la artillería de su acción pastoral misionera y para que descubra un gran objetivo al que dedicar intensísimas energías ministeriales: la cuestión de los matrimonios. Así, el 21 de junio —cuatro meses después de su llegada— ya publica su "Auto de Matrimonios" (188). Toma medidas oportunas. Trabaja con toda intensidad en este punto (189). Sólo dos años más tarde podrá afirmar en su Carta Pastoral: "en el espacio de dos años que hemos empleado hasta hoy en las Misiones y Visita Pastoral, no bajan de nueve mil los hombres y otras tantas mujeres que se han casado" (dejando el amancebamiento), lo cual da una idea del interés que puso en este punto. Con frecuencia repite en las cartas y documentos el número creciente de los concubinatos felizmente resueltos.

Sin embargo, por la misma fecha, a principios de 1853 decidirá escribir al obispo de La Habana (Cuba tenía dos diócesis) para consultarle. Le comunica que hasta el presente no se ha dedicado con especial atención a los esclavos, pero ha constatado que "en algunos lugares la esclavitud está en el mayor relajo. Reciben sólo el bautismo, y esto si place a los amos". Según los informes recibidos, y tras una observación de los libros parroquiales, llega a la conclusión de que "antes no era así". Todo ha sido posterior a la emigración de los criollos franceses y a las revoluciones de España. Termina la carta en la espera de respuesta sobre "la manera en que me debo comportar en esta materia tan delicada e importante" (190). Y en la carta pastoral (191) abordará el tema de la esclavitud tímidamente. Trata de los esclavos englobando el tema en el capítulo dedicado al cuidado de los hijos. Afirma como obligaciones de los esclavos el amar, respetar y obedecer a sus amos.

(188) El Cobre, 21-6-1851.
(189) Un detallado informe sobre la labor que despliega en su pastoral familiar puede encontrarse en Lebroc: l. c., I, pp. 153-271.
(190) Carta a Fleix, Santiago de Cuba, 2-3-1853; E. C., I, pp. 776 y siguientes.
(191) Sólo unos días más tarde, el 25-3-1853.

Al hablar del amor aprovecha para decir que los esclavos son criaturas racionales, y al tocar el tema de la obediencia recuerda que ésta cesa "si es pecado lo que mandan, que entonces no deben ni pueden obedecer". A los amos les recuerda sus deberes para con los esclavos: les deben instruir en la doctrina cristiana, deben procurar que santifiquen las fiestas, que no vivan ilícitamente y que hagan una vida maridable.

Sus biógrafos nos hablan también de su actitud para con los esclavos:

> "A los siervos les instruía, les ayudaba con socorros si era necesario, facilitábales cuanto era posible los auxilios de la religión, inducíalos a aprovecharse oportunamente de ellos y a dejar los vicios, y asegurándoles la gloriosa libertad del cielo les hacía más llevadera la humillación y la servidumbre de que no podía librarlos en la tierra. A los dueños les suplicaba que tratasen como a hijos de Dios a los esclavos, hacíales ver que se asegurarían mejor su afecto y fidelidad y sacarían más provecho con el amor y dulcedumbre que con la cadena y el palo; les recordaba la obligación de enseñarles la doctrina cristiana y dejarles cumplir los preceptos de la Iglesia, entre los cuales está el reposo de los días festivos, y si todo esto no bastaba para mover el corazón de alguno a ser compasivo, amenazábale con las penas establecidas en la legislación de Indias" (192).

¿De qué parte se pone el P. Claret con esta actitud suya, de parte de los opresores o de parte de los oprimidos? Estos dos frentes estaban en lucha: la esclavitud no era una costumbre o una institución legal pacíficamente poseída en Cuba. A principios de siglo se había descubierto una conspiración, y posteriores intentos sublevatorios se repitieron en 1838, 1840, 1841, 1842 y 1843 (193). Pero, por la otra parte, los poderes establecidos también reforzaban sus medidas de fuerza. La represión de estos movimientos sublevatorios fue siempre implacable (194). La ley, por su parte (en este caso por la parte del más fuerte) había previsto el caso en que la voz de la Iglesia se desatara "proféticamente": "el eclesiástico que en sermón, discurso, edicto, pastoral u otro documento a que diera publicidad, censurase como contrarias a la religión cualquier ley, decreto, orden, disposición o providencia de la autoridad pública, será castigado con la pena de destierro" (195).

El conflicto entre dos fuerzas encontradas existía, era real (negarlo o no quererlo ver era apelar a una literatura evasiva). La causa del conflicto era la justicia y los derechos humanos de los esclavos, lo cual tiene a nuestro juicio una importante conexión con el evangelio. ¿Qué hizo el P. Claret —nos preguntamos de nuevo—? ¿Qué significó de hecho la actitud que tomó? Después de haber intentado reflejarla, permítasenos hacer de nuevo una "exégesis".

a) Ante un conflicto sociopolítico en el que se debate la justicia y los derechos humanos, la Iglesia, un cristiano o un obispo pueden tomar cuatro posturas distintas: pueden decir sí, pueden decir no, pueden callarse o pueden, finalmente, "hablar de otra cosa". Las dos últimas posturas vienen a ser idénticas o al menos vienen a tener el mismo significado social y político. Y, además, estas dos últimas posturas se reducen de hecho —en el orden efectivo— a una de las dos primeras. El que calla otorga; el que ante un conflicto que le incumbe no interviene colabora con la parte dominante (con independencia de que esta parte "dominante" lo sea justa o injustamente). Dicho esto, declararemos que, en nuestra opinión, la actitud del P. Claret en Cuba respecto al problema de la esclavitud puede "catalogarse" dentro de las dos últimas posturas (de las cuatro que hemos citado) y, por consiguiente, se puede reducir a una de las dos primeras: el P. Claret "calló"

(192) Aguilar, F.: *Vida del Ilmo. y Excmo. Sr. D. Antonio M.ª Claret,* Madrid, 1871, pp. 198-199.
(193) Lebroc: l. c., I, p. 491.

(194) Ahumada y Centurión, J.: *Memoria histórico-política de la Isla de Cuba,* La Habana, 1874, pp. 237-239.
(195) Código Penal, cap. IX, art. 304 (antiguo 295).

ante la esclavitud, "habló de otra cosa", y, lógicamente, ello supone que estuvo de parte de los dominantes y opresores en el conflicto de la esclavitud. Nos explicaremos.

b) *El P. Claret calló ante la esclavitud.* Cierto que tuvo que hablar muchas veces sobre la esclavitud a lo largo de su ministerio episcopal en Cuba, pero lo que queremos decir es que nunca habló contra la esclavitud como tal, contra su existencia legalizada como institución. El P. Claret no pone en cuestión nunca la esclavitud como tal. Sufre con su fina sensibilidad al ver la postración en que viven los esclavos, pide que "se los instruya en la doctrina", que "puedan ir a las Misiones y santifiquen las fiestas", que "puedan llevar vida marital legítima", que se eliminen todos los abusos sexuales a que da lugar el estatuto de inferioridad de los esclavos, etc. Pero nunca estuvo en contra de la esclavitud como tal, como institución. Nunca declaró inhumana ni antievangélica la esclavitud.

No habían callado frente a la esclavitud los propios esclavos, como lo manifiestan las periódicas revueltas sublevatorias. Y no callaron tampoco todos los cristianos. Miembros de la Iglesia cristiana metodista repartían propaganda "subversiva" contra la esclavitud (196). No había callado el P. Bartolomé de las Casas, ya lejano en el tiempo, al arrepentirse de no haber combatido desde un principio por la libertad de los africanos, "porque la misma razón es de ellos que de los indios" (197). No callaron aquellos dos valientes franciscanos, Francisco de Jaca y Epifanio de Morens "que habían llegado de Caracas y en algunos sermones que tuvieron se portaron con imprudencia en razón del real Patrimonio de V. M. y de que no era justo se tuviesen esclavos, pasando en los confesonarios

(196) AHUMADA: l. c., pp. 76, 80.
(197) LAS CASAS, B.: *Historia de Indias,* III, pp. 129, 102.

a imponerlo por culpa" (198). El P. Claret calló ante la esclavitud.

c) *El P. Claret "habló de otra cosa".* Ya hemos expuesto su rapidísima e intensa preocupación ministerial por la cuestión de los matrimonios (que también tenía —justo es decirlo— una cierta connotación social, por el problema de desigualdad entre blancos y negros). A los dos años de su llegada a Cuba ya contaba por varios miles los concubinatos resueltos, mientras que por la misma fecha confesaba que no se había preocupado especialmente por el problema de los esclavos y pedía consejo al obispo vecino. Al decir que el P. Claret "habló de otra cosa" queremos decir, en primer lugar, que los contenidos de justicia y de "dignidad humana" latentes en el problema de la esclavitud ocuparon en su jerarquía de valores ministeriales (y, por tanto, evangélicos) un lugar incomparablemente posterior al que ocupó, por ejemplo, la moral sexual. Si parece que extraemos conclusiones demasiado amplias de premisas excesivamente estrechas, dejaremos que nos lo diga el mismo P. Claret:

> "No reparamos en afirmar que si de este país se pudiera quitar este pecado (la impureza), sería un vergel de virtudes, porque en el discurso de la santa Visi-

(198) LEBROC: l. c., I, p. 78. "Y, no era para menos, ya que las conclusiones de los hijos de san Francisco eran revolucionarias en una sociedad basada en la explotación esclavista:

1) Nemo potest emere aut vendere ullum ex mancipiis Africae negris communiter nuncupatis,

2) Omnes qui possiden quaedam ex illis tenentur manumittere sub poena damnationis aeternae,

3) Tenentur domini eorum manumittendo restituere eis labores eorum et solvere pretium,

4) Tenentur nigri morantes in locis Indiarum laborantes in rebus familiaribus dictis a gallis Sucreries et ab hispanis Ingenios divino iure naturali abire et petere loca in quibus curent de salute sua eterna et,

5) Propter injuriam Nigrorum traslatorum de suis terris et asportatorum ad Indias principes christiani fugient a suis et pendet eas. Migrabuntque ab eis Episcopi et clerici et transferebunt fugitivi captivique et servi fient christiani" (ibíd.).

ta y Misión que acabamos de hacer, hemos tomado el pulso a vuestro natural, hemos hecho anatomía de vuestras costumbres y hemos analizado vuestro espíritu y con grande satisfacción hemos encontrado fe, hemos hallado religión, hemos descubierto buen corazón y hemos visto hospitalidad y compasión con los prójimos" (199).

Al decir que el P. Claret "habló de otra cosa" queremos decir también que —como ya hemos apuntado— no afrontó el problema de la esclavitud en cuanto tal, sino que evadió su atención hacia los problemas periféricos de la misma. (Y al decir "evadió" no queremos afirmar ninguna culpabilidad consciente.) Cuando a los dos años de su estancia en Cuba comienza a preocuparse más intensamente por el problema expresa su malestar al constatar que "en algunos lugares la esclavitud está en el mayor relajo; reciben sólo el bautismo, y esto si place a los amos". Se preocupa de los malos tratos que reciben, de las prácticas abusivas sexuales que comporta el fenómeno de la esclavitud, de que los amos no les proporcionen la instrucción religiosa; pide que se les facilite el cumplimiento del precepto de santificar las fiestas, que los amos les dejen asistir a los actos religiosos de las misiones populares, etc. Si hacemos caso a su biógrafo Aguilar (200), a los esclavos les instruía, les ayudaba con socorros si era necesario, les facilitaba cuanto era posible los auxilios de la religión, los inducía a aprovecharse oportunamente de ellos y a dejar los vicios, y asegurándoles la gloriosa libertad del cielo les hacía más llevadera la humillación y la servidumbre de que no podía librarlos en la tierra. Esto es precisamente lo que queríamos significar bajo la expresión "habló de otra cosa". Porque esa salvación cristiana que presenta el P. Claret a los esclavos es "otra cosa", y lo decimos con intención teológica. La salvación cristiana así presentada es "otra

(199) *Carta Pastoral al Pueblo,* punto VII, pp. 41 y ss.
(200) Cfr. supra, texto correspondiente a la nota 192.

cosa" porque no tiene conexión directa e integral con nuestra vida terrena. Es una salvación que es "heterosalvación". Es una liberación, pero moral y espiritual solamente. Libera del pecado, pero de un pecado unidimensional, un pecado sólo espiritual. No libera del pecado y sus consecuencias también sociales y humanas. Esa salvación cristiana no comprende la salvación de las consecuencias sociales del pecado, del egoísmo, de la explotación del hombre por el hombre.

d) Ambas posturas se reducen a esta otra: el P. Claret, de hecho, colaboró con el sistema de esclavitud, lo cual no puede entenderse sino en el contexto en el que lo decimos y con las matizaciones debidas. Decimos "de hecho" para expresar que no se trata de una colaboración consciente, voluntaria o ideológicamente motivada. Se trata simplemente de la colaboración de aquel que al proponer reformas *accidentales* a un sistema apoya por lo mismo —de hecho— la pervivencia de *lo sustancial* de dicho sistema. Se trata de la colaboración de aquél que al poner en cuestión el "quomodo sit" —por decirlo en lenguaje escolástico— da por supuesto y favorece —de hecho— una determinada solución positiva al "an sit". En resumen, el P. Claret estuvo de acuerdo —de hecho— con la "institución legal" de la esclavitud. Si aquí, de nuevo, parece ésta una conclusión demasiado amplia, creemos que bastará recordar este dato: el P. Claret "hizo publicar el Bando de Buen Gobierno, y la carta que contiene las principales leyes de Indias, con lo que saboteó sabiamente los planes de los que abusando de su autoridad o afectando ignorancia no cumplían las leyes de la Madre España en este punto" (201). Para combatir los abusos contra los esclavos el P. Claret publica las leyes concernientes a la esclavitud; la intención es buena, mag-

(201) T. Pujadas: *San Antonio M.ª Claret, apóstol de nuestro tiempo,* Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1950.

nánima y valiente, pero el supuesto desde la que está formulada tiene una significación inequívoca.

e) ¿Por qué esta desproporción en la atención prestada por el P. Claret al problema de la esclavitud por una parte y a los problemas de la moral sexual, la blasfemia, la santificación de las fiestas, etc., por otra? Aquí se pueden intentar muchas respuestas: se puede apelar el ambiente social, a la mentalidad cultural, a la perspectiva histórica, etc., y todas estas respuestas son válidas y tienen su parte de razón. Pero todas estas respuestas juntas no pueden excusar la incidencia teológica del problema. Las respuestas "culturales" no invalidan el problema teológico, porque no en vano la cultura —por más que se haya pensado con frecuencia lo contrario —incide siempre, de alguna manera, en nuestra vivencia de la fe. El ambiente social y político, la mentalidad cultural que rodeaba la vivencia del P. Claret y de la Iglesia del siglo XIX no sólo les imponían unos concretos comportamientos cristianos diversos de los nuestros; les imponían también una concepción teológica de la salvación diversa de la que la Iglesia del siglo XX pueda tener hoy, y era de esa determinada concepción teológica de la salvación la que les imponía aquellos determinados comportamientos cristianos. La salvación cristiana ha sido y será siempre la misma, pero es diversa la concepción teológica que de ella se forman los cristianos al ser fecundado su pensamiento por la cultura y su historia —dicho sea esto de paso para evitar malentendidos en cuya discusión no queremos entrar ahora.

f) Si los movimientos sublevatorios periódicos de los esclavos en contra del sistema —tan perseguidos por las autoridades de la isla— merecen ser conceptuados lógicamente bajo la etiqueta de "política", no vemos que sea menos lógico y coherente poner la misma etiqueta a la actitud del P. Claret —y salvadas las distancias y la heterogeneidad se podría aplicar a la Iglesia global en muchas otras situaciones—, actitud con la que, desde un silencio transigente o desde una connivencia tácita, colaboraba con el sistema, como ya hemos apuntado.

VII. HACIA UN BALANCE DEL «YO JAMAS ME METO EN POLITICA»

Llegados a este punto estamos en óptimas condiciones para hacer un balance del pretendido absentismo político de San Antonio María Claret. Para mayor claridad dividiremos nuestro balance en tres puntos.

1. La política que no rechaza el P. Claret

Se ha comprendido mal la figura del P. Claret cuando se ha querido ver en la repetición constante de su estribillo ("yo jamás me meto en política") un testimonio suficiente para deducir de él el más absoluto apoliticismo. No es así. Vamos a mostrar en primer lugar unos ciertos aspectos políticos que el P. Claret no evade en su actuación ministerial y pública. Podemos establecer dos niveles dentro de esta "política" no rechazada por el P. Claret.

a) *Un primer nivel* estaría constituido por los aspectos públicos y las repercusiones políticas de los puestos eclesiásticos que ocupa y de las posibilidades a ellos vinculadas.

Al hablar en este sentido la mente se va espontáneamente al cargo que lo puso en la cumbre de la popularidad político-religiosa de la España del siglo XIX: "el confesor de Isabel II". Es falsa esa imagen que a veces se ha dado del cargo que el P. Claret ocupó, como si sus obligaciones se hubiesen reducido a celebrar la misa en palacio y oír semanalmente la confesión de la Reina. El mismo título de "confesor de la Reina" se queda un tanto estrecho. Bien lo sabe el P. Claret, que en los momentos solemnes se presenta como "confesor y director

espiritual de la Reina" (202). Parece evidente que aunque ser "confesor y director espiritual" sea una actividad directamente ministerial y sacerdotal, ser director espiritual de la conciencia de una reina no puede eludir unas inevitables repercusiones políticas. El discernimiento que se impone al tal "director espiritual" abarcará insoslayablemente opciones políticas, aunque sólo sea en el aspecto de su validez moral.

El mismo P. Claret sabe también las repercusiones exteriores sociales y públicas de su cargo, así como la representatividad y significación que ostenta su presencia en palacio. Recuérdese —por ejemplo— el caso ya citado del reconocimiento del Estado italiano: la presencia del P. Claret se hace entonces incompatible con una decisión política, aunque sea por un motivo religioso. En aquel momento el P. Claret no vacila en adoptar una postura firme y activa, amenazando incluso a la Reina con su retirada si no toma determinadas decisiones políticas (203). Lo mismo ocurre cuando exige a la Reina adoptar una postura pública de rechazo de su favorito Puig Moltó (204). Nada más lejos de la realidad que pensar que el P. Claret desconoce las repercusiones públicas y políticas de su presencia en tal cargo, o imaginarlo timorato o pusilánime a la hora de hablar o actuar concretamente ante la Reina. No es ésta la "política" que rechaza el P. Claret cuando dice "jamás me meto en política".

En este mismo primer nivel de los aspectos políticos no rechazados por el P. Claret vemos que él, que mostrará tanta delicadeza para no mezclarse en los nombramientos políticos, acepta sin embargo la influencia que se le pide en la decisiva función de seleccionar los sacerdotes que serán consagrados obispos en España:

(202) Ver, por ejemplo, su carta al Papa de 3-4-1859, en E. C., I, p. 1.740; cfr. también CLARET: *Testimonio de la verdad,* recogido en E. A., p. 457.

(203) Cfr. supra, p. 134.

(204) C. FERNÁNDEZ: *El Confesor de Isabel II,* Coculsa, Madrid, 1964, pp. 138 y ss.

"...Según afirma un testigo, eclesiástico que tuvo con S. E. frecuentes e íntimas relaciones, mientras el P. Claret permaneció en Madrid al lado de la Corte, intervino en todos los nombramientos de Obispos de España, menos en el de uno, que también resultó el menos acertado.

Bien lo conocía Pío IX, quien (dijo)...: allí es donde no entran las malas doctrinas, porque los Obispos todos, sin excepción, están en el buen terreno... No hay entre todos los que conozco quien se aparte de la verdadera doctrina" (205).

"No habiendo ahora inconveniente en decir lo que algún tiempo antes habría sido preciso callar, nos quedaría algún remordimiento de conciencia si no manifestáramos la tramitación oficiosa y, digámoslo así, extralegal que se había establecido para este asunto. A veces los ministros consultaban directamente al Sr. Claret, que por sus frecuentes relaciones con todos los prelados tenía conocimiento de los eclesiásticos más distinguidos, quién fuese el más a propósito para gobernar la diócesis vacante. Si se preguntaba al Sr. Nuncio, éste solía informarse también con el Sr. Claret. Otras veces el Ministro presentaba una terna a Su Majestad contentándose con sus propios informes, y en ese caso la Reina acostumbraba a quedarse la nota y la enviaba inmediatamente a su confesor para que designase al que de los tres merecía ser elegido, y siempre daba preferencia al designado, aunque no ocupase el primer lugar en la terna del Ministro" (206).

Hagamos notar de paso que no es ésta, ni mucho menos, la impresión que da el P. Claret en su autobiografía al hablar en su número 630 del tema de la elección de los obispos en España cuando él era confesor real. Aunque reconoce que "es en lo que más me he ocupado por instancias de S. M." (207), parece mostrar que es la Reina y sólo ella quien decide el nombramiento de los obispos.

(205) C. FERNÁNDEZ: *El Beato P. Antonio M.ª Claret*, II, Coculsa, Madrid, 1941, p. 592.
(206) F. AGUILAR: l. c., p. 360.
(207) Ibíd.

Ahora bien, es evidente que aunque el nombramiento de los obispos no sea un acto directamente político sí que tiene notables repercusiones políticas. Si no fuera así sería vano o ridículo el privilegio secular que la Santa Sede ha concedido a lo largo de la historia a reyes y monarcas para intervenir en tal nombramiento, así como el interés que éstos han mostrado por dicho privilegio. En el caso concreto de la influencia del confesor de Isabel II en el nombramiento de los obispos, con todo lo que ya llevamos dicho acerca de su concreta visión de la política, parece claro que entre los "criterios de selección" también figuraría presumiblemente algún aspecto político —entendido, por supuesto, como criterio religioso estrictamente, o pastoral...—.

No queremos dar a esta actitud del P. Claret más importancia de la que tiene, pero es importante subrayarla. No es ésta tampoco pues la "política" que rechaza el confesor de la Reina cuando dice "jamás me meto en política".

Para que quede más claro el hecho de que las motivaciones religiosas o los "intereses eclesiásticos" que animaban su conducta no restan carácter político a los resortes que con frecuencia ponía en movimiento, permítasenos transcribir un testimonio del mismo P. Claret en el que podemos advertir un paralelismo claro entre su actuación ante la Reina y la actuación del presidente O'Donnell, con el mismo motivo (aunque desde perspectivas diversas) y con sólo unas horas de diferencia:

"El día 14 de julio (de 1865) llegaron todos los ministros a la Granja a las nueve de la noche. El presidente O'Donnell se fue solo a palacio y estuvo hablando con Su Majestad desde las nueve hasta las once, y le dijo que esto del Reino (de Italia) no es lo que se piensan, que no es tan fiero el león como lo pintan; que aquí no se trata de aprobar el derecho, sino meramente el hecho, y esto de la parte de Nápoles; pero que de ningún modo de la parte que pertenece al Pontífice. Además de esta engañifla, le dijo que convenía así por razón del comercio, y sobre todo, que no se podía por menos, porque el Ejército se iba a revolu-

cionar y echarse encima si no se aprobaba el llamado Reino de Italia. Por manera que se puede decir que ella fue engañada y amenazada.

Al día siguiente se presentaron todos los ministros en palacio y todos juntos aprobaron lo que la noche antes había dicho el presidente. Este acuerdo fue para mí un sentimiento de muerte. Me presenté a S. M. y le hice ver el mal que había hecho. Ella no hacía más que llorar, y me dijo que desde que había dado el consentimiento no la había dejado la calentura" (208).

Las motivaciones de O'Donnell y del P. Claret eran bien distintas. En uno eran puramente políticas y comerciales. En otro eran religiosas, o —quizá mejor— eclesiásticas. Pero el hecho de intervenir ante la Reina era idéntico. No era ésta sin más la "política" que él rechazaba cuando decía "jamás me meto en política".

b) *Un segundo nivel* sería el referente a aquellas realidades políticas que aunque abordadas por el P. Claret desde una conciencia religiosa eran en sí mismas realidades políticas propiamente tales, no vinculadas por sí mismas a lo religioso. El P. Claret tampoco rechazó sin más esta política.

Recuérdese en primer lugar todo lo que hemos dicho acerca de la actuación del P. Claret —tan intensa y decidida— para salvar los intereses eclesiásticos de frente a la desamortización. La desamortización de los bienes eclesiásticos era simplemente un capítulo de la desamortización liberal dirigida contra todos los privilegiados, aunque se trataba ciertamente de un capítulo cargado muchas veces de una significación antirreligiosa o anticlerical. El P. Claret no tuvo ningún reparo en actuar con toda la fuerza de la influencia política que le deparaba su cargo de confesor real. Si la desamortización, como tal, es una realidad política, la defensa que contra ella llevaba

(208) *Autob.*, 834-836. Recuérdese también aquello de: "...la Reina y yo tiramos por una parte y ellos (los ministros) tiran por otra"; cfr. E. C., I, p. 1.747.

a cabo el P. Claret en favor de los bienes eclesiásticos debe ser entendida con una idéntica entidad política. El no rechaza tampoco esta "política".

Permítasenos ya desde aquí una pregunta, extrapolando el pensamiento y la actitud fundamental de la actuación del P. Claret. En aquel momento —y en aquel caso concreto— él estaba identificando los "intereses" eclesiásticos con los "bienes" eclesiásticos (lo cual tiene su lógica en aquel momento y en aquel caso, y lo decimos sin intención peyorativa). En aquel supuesto el P. Claret no dudó en actuar "políticamente". Si un día los "intereses eclesiásticos" fueran identificados no meramente con los "bienes eclesiásticos" sino también, y sobre todo, con "los intereses de los pobres", "la liberación de la opresión que sufren los débiles y los injustamente marginados por nuestra sociedad", ¿hubiera rechazado el P. Claret una actuación decididamente política para defender apasionadamente estos nuevos (?) "intereses de la Iglesia"? Para nosotros está claro que no. Pero era preciso un cambio de perspectiva, quizá no otro que el que estamos sufriendo en la Iglesia de nuestros días.

Dentro de este mismo segundo nivel de que estamos tratando hay que constatar que la actividad del P. Claret en los ámbitos políticos no se redujo únicamente a aquéllos a los que hemos aludido. He aquí un testimonio.

"Gracias a Dios se va haciendo mucho bien, la Reina, el Presidente de Ministros, y todos los ministros me tienen todas las consideraciones de aquí es que valiéndome de esta confianza les he pedido varias veces cosas en pro de la religión y se han conseguido, v. gr., contra las blasfemias se ha dado una Rl. Orden, contra la deshonestidad, y se han recogido muchas mujeres públicas, contra los que trabajan en las fiestas.

También he hecho cambiar el plan de estudios, que habían quitado toda intervención a la Iglesia y ahora estará bien diferente, gs. a Dios, y así otras cosas;

voy aprovechando este tiempo que a mí parece que ha de durar bien poco, allá lo veremos" (209).

"...estas medidas de última hora, en las que intervino activamente el P. Claret, colaborando con los ministros Orovio y Catalina, acudiendo a detener y restañar las cenagosas aguas de la enseñanza, separando de las cátedras a los profesores manifiestamente acatólicos, estableciendo escuelas parroquiales, dando al elemento eclesiástico entrada e influjo en el campo de la instrucción pública y en la inspección de las Universidades, redactando aquella serie de 23 decretos..." (210).

Estos son simplemente unos testimonios entre otros muchos que se podrían entresacar ya de sus biógrafos ya de sus propias cartas. Y vuélvase a tener en cuenta —lo diremos aun a costa de ser reiterativos— el carácter estrictamente político de algunos de estos aspectos. Por ejemplo, la ley nacional de educación. Cierto que la Iglesia tiene derecho a intervenir en ella, pero esta intervención no deja de ser una intervención en lo político ni resta carácter político a la ley. No en vano la Iglesia había sido marginada en dicha ley por una medida política (secularizante) de los liberales y revolucionarios. Defenderse contra esa medida política es también actitud política, aunque sea la Iglesia la que lo hace, y aunque sea desde motivaciones religiosas. Dígase otro tanto y paralelamente de otras intervenciones. Es claro que el P. Claret no rechazaba esta "política".

En cuanto al método concreto de las intervenciones del P. Claret pueden sernos iluminadoras estas cartas —entre

(209) E. C., I, pp. 1.413-1.414. Recordar también: "No puede Vd. formarse una idea de lo mucho que he trabajado para que se cumpla el concordato, se cumplan las disposiciones allí marcadas para el arreglo de las diócesis, parroquias, etc., para que se aumente la dotación del clero, de los párrocos y tenientes, para que no se cometan simonías en la provisión de los canonicatos, etc., etc.; pero nada consigo... Lo mismo le digo respecto de ayudar a los prelados para la prohibición de libros malos, etc.; lo que está dispuesto en el código tocante a blasfemias y acerca de muchas cosas, pero nada adelanto. Estoy en estas materias tan apurado y aburrido que un día de estos por poco me escapo de la corte..."; cfr. *Proceso informativo de Vich,* sesión 89.

(210) C. FERNÁNDEZ: *El Beato P...*, II, p. 600.

otras muchas— que le dirigía el Nuncio, monseñor Barili, con relación al caso Santaella:

"Muy Señor mío y venerado Hermano: Mañana se propone al Senado reunido en Tribunal el asunto Santaella, y quizá mañana mismo se decide sobre la competencia del mismo tribunal. Es de absoluta necesidad recordar a su Majestad la súplica ya hecha de recordar a los Jefes de Palacio que son senadores que voten, como es justo y prudente, por la incompetencia, y de este modo se evite un nuevo motivo de disgusto para el Santo Padre. Sé que Vd. no puede hoy hablar con su Majestad, pero, ¿no podría escribir dos líneas?..."

"Permítame que le recomiende de nuevo el recordar con empeño a su Majestad el proceso de Santaella, la ley de imprenta y la desamortización de los bienes de Beneficencia, máxime aquellos que son de Patronato eclesiástico. Yo he hablado con franqueza sobre estos asuntos; en cuanto al último, me ha dicho que hablará con el Señor Negrete. Por lo que se refiere al segundo, que esté tranquilo, que el proyecto se reformará; en cuanto al último, que había olvidado hablar a los Jefes de Palacio que son senadores, como le había rogado. Vea Vd., pues, el modo de hacer que ejecute lo que me ha prometido. Si su Majestad no dice claramente a los Ministros y a los Jefes de Palacio que no quiere que se viole la inmunidad de un sacerdote, máxime tratándole de una comisión de la Santa Sede, la mayoría de los Senadores..." (211).

Parece claro que en lo que ya va dicho puede advertirse todo un estilo político de proceder que no es negado por el P. Claret. No es esa, pues, tampoco la política que rechaza él cuando dice "jamás me meto en política".

2. La política que rechaza

Puede parecer que vamos a privar de todo sentido al estribillo con que el P. Claret proclama su absentismo político, y

(211) Ibíd., II, p. 605.

no es así, porque, efectivamente, hay una política que él rechaza y en la que no se mezclará nunca. En esto será además integérrimo y plenamente coherente con su pensamiento. Distinguiremos tres niveles en esta política que rechaza.

a) *La política como afán de honores.*

El mismo nos lo dice en aquel capítulo de su autobiografía: "De cómo nunca he querido procurar destinos ni me he metido en política". Dice allí:

> "Los que tienen hambre y sed, no de justicia por sus méritos, sino de empleos, destinos y dignidades por favor, asedian todos los días mi casa y me molestan con sus instancias y pretensiones, pero yo tengo que decirles que siento en el alma no poderles complacer; porque me he impuesto como un deber el no meterme en eso. No obstante llevar cinco años en Madrid y haber observado siempre la misma conducta, aún no se han desengañado, pues cada día estamos en lo mismo. La mayor parte de la gente que se me presentan en la hora de la audiencia es para pedir empleos, destinos y dignidades. Eso sin contar la multitud de cartas que todos los días recibo pidiendo lo mismo. ¡Qué sería si yo me hubiese metido en ese berenjenal!" (212).

Esta "baja política", tan frecuente e intensa en Palacio, es rechazada de plano por él. No consiente. La insistencia de los peticionarios le hace insoportable la hora de la audiencia (213). El rechaza esta política.

b) *La política de partidos.*

Aquí también será inflexible —en lo que él ve—:

> "Yo lo que debo hacer y hago con todas mis fuerzas y ayudado de la gracia de Dios es que su Majestad sea buena cristiana, una buena Reina; en lo demás no me cuido que se valga de Pedro, de Juan ni de Diego para su Gobierno, y creo que todos los ministros que ha habido durante ese largo trecho me harán justicia sobre este particular" (214).

Por ello, y por la concepción que tiene de lo que son los partidos (215) nunca querrá hablar a la Reina en favor de uno u otro (216).

Sin embargo, esta "política de partidos", tal como aparece en la mente del P. Claret, resulta convertible con la política en el primer sentido que acabamos de referir ("afán de honores"), pues no en vano piensa él que los partidos no están movidos sino por egoísmo, afán de lucro y afán de gobernar a los demás (217). Está ausente en los escritos del P. Claret —al menos así lo parece— una comprensión profunda de la significación social peculiar de cada partido político. Esta comprensión profunda está impedida y como bloqueada por la identificación clara que él hace entre las corrientes izquierdistas y las fuerzas del mal contrarias a la religión y a la Iglesia. En esa identificación parece que quedan todos los partidos considerados "per modum unius" como fuerzas demoníacas, con la sola diferenciación del hombre.

Ahora bien, por encima de esta cuasi identificación que el P. Claret hace de los partidos izquierdistas, conservan ellos en la realidad social y política su matiz peculiar y su significación social propia de cada uno. Si, por otra parte, para ser realistas, tenemos en cuenta que el P. Claret, como todo el mundo, tiene su ideología política personal (en conexión con la manera peculiar con que cada creyente se enfrenta con las realidades políticas desde su fe y desde su ambiente cultural) podremos concluir que muy difícilmente el P. Claret —como cualquier otro cristiano de cualquier época y situación—

(212) *Autob.*, 626-629. Y respecto a su rechazo personal de todo honor, regalo o dignidad, cfr. *Autob.*, 625, 632 y ss.
(213) *Autob.*, 637, 764.

(214) CLARET: *Testimonio de la verdad,* que no llegó a editarse entonces; cfr. *Archivo claretiano de Vich,* núm. 1.656.
(215) Cfr. los textos ya citados correspondientes a las notas 85 y 88 de este capítulo.
(216) *Autob.*, 629.
(217) Cfr. supra, de nuevo los textos correspondientes a las notas 85 y 88.

habrá podido evitar entrar en colisión con la política de partidos (218).

Un ejemplo:

> "Tratábase en 1858 de levantar una estatua al gran enemigo y desamortizador de los bienes eclesiásticos con notorio insulto de la religión, motivo por el cual, Mons. Barili solicitó una vez más las poderosas gestiones del P. Claret, que no fueron desafortunadas.
>
> "Muy señor mío y querido hermano —le escribía: Seguramente ha oído Vd. hablar de la estatua del Señor Mendizábal que se quería erigir en la plazuela del Congreso, o sea, donde estuvo la Iglesia y convento de la Merced... ¿Cómo la Reina de España va a permitir un tan extraordinario honor, casi a ninguno de sus héroes concedido, a un hombre que puede haber prestado servicios a la patria, pero que, desgraciadamente, representa la hostilidad a la Iglesia y el despojo de sus bienes?... Pero sin embargo, siempre será útil que Vd. la confirme en esta voluntad, ya por lo que se debe a la Iglesia, ya al mismo orden público" (219).

No creemos preciso insistir más para mostrar que tanto la intención de levantar dicho monumento a Mendizábal como el forcejeo para evitarlo, tienen un carácter de política de partido y antipartidista respectivamente. En todos estos casos el P. Claret "rozó" la política de partido, o antipartidista en su caso. Pensemos por ejemplo en la desamortización, en el reconocimiento del estado italiano, en los movimientos revolucionarios por la independencia de Cuba, en la ley nacional de educación, la ley de imprenta, etc. En todo ello se incide de alguna manera en la esfera de las opciones políticas de partido. No censuramos esta incidencia que tuvo hacia la política de partido la actitud del P. Claret. No la censuramos puesto que la creemos más inevitable de lo que él mismo la creyó. Solamente la constatamos para matizar más el significado exacto del "yo jamás me meto en política".

(218) Habría que hacer un estudio particular más detallado acerca de la mentalidad sociopolítica propia del P. Claret, en la línea de la insinuación que nos hace el P. Fernández (cfr. *El Beato...*, II, p. 600): "La parte cuarta de su gran proyecto sobre el 'modo de instruir el entendimiento y educar el corazón de los niños'... veníalo preparando, sin duda alguna, el señor Orovio, autor del plan de segunda enseñanza de 20 de julio de 1866, en el que el P. Claret también intervino muy de cerca, porque el P. Gavin confiesa que él mismo le sirvió de amanuense para la redacción de los textos. No es fácil subrayar los pasajes concretos debidos a la intervención del P. Claret; *acaso el que proclamaba la consustancialidad de la Religión Católica con el espíritu de la Patria, intangible por lo tanto, aun en amplios regímenes de libertad;* acaso..." (el señalado en cursiva es nuestro).

(219) Ibíd., II, p. 604.

c) *La política en la predicación.*

Un tercer sentido encontramos finalmente a esa política que rechaza. Se trata del rechazo absoluto y total que él intenta hacer de la política dentro de la predicación. Esto aparece mucho antes que las facetas de que veníamos hablando hasta ahora; esto aparece en él ya en los años de su época de misionero popular.

> "Como empecé las misiones en el año 1840, en que nos encontrábamos en guerra civil entre realistas y constitucionales, andaba con sumo cuidado en no decir alguna palabra de política a favor o en contra de alguno de los partidos, y como yo predicaba en poblaciones de todos los partidos, debía andar con sumo cuidado, pues, como he dicho, algunos venían a oírme para cogerme en alguna expresión... pero gracias a Dios nunca me pudieron coger" (220).
>
> "Fui a Puerto Príncipe a últimos de julio del mismo año, y como todos los de la ciudad estaban infectos y comprometidos en la Revolución de Narciso López o insurgente del Norte contra los europeos, me recibieron con mucha prevención. Empecé la misión y venían a ver si yo hablaba de las revueltas políticas en que se hallaba toda la Isla de Cuba, ...pero al observar que yo jamás hablaba una palabra de política, ni en el púlpito ni en el confesonario, ni en particular ni privadamente, aquello les llamó muchísimo la atención y les inspiró confianza" (221).

(220) *Autob.*, 291.
(221) Ibíd., 522.

El P. Claret vio como exigencia del ministerio apostólico el no dividir a la población sujeto del ministerio con alusiones a problemas políticos controvertidos. Para que la Palabra de Dios llegue a los hombres es preciso eliminar todos los obstáculos posibles. El vio como impedimento para su ministerio toda alusión política en la predicación. Por eso renunció decididamente a mezclar su ministerio con cualquier opinión político-partidista. En esto nos parece que el P. Claret fue plenamente consciente de la función de centro de unidad de la comunidad cristiana que compete al ministro del Evangelio. Esta sí que fue claramente una política que el P. Claret rechazaba.

No seríamos sin embargo sinceros si junto con nuestra admiración por el P. Claret en este punto no manifestáramos a la vez nuestro parcial desacuerdo con él. Su planteamiento es correcto, pero no es completo. Todo depende del concepto que se tenga de lo político y de lo partidista. Según sea dicho concepto derivarán de él un tipo u otro de conexiones entre lo evangélico y lo político, entre la predicación y lo político. Aquí sólo apuntamos el problema, que trataremos más tarde. Para contrastar y justificar el planteamiento del problema nos basta citar una opinión opuesta: "...la monstruosidad de una supuesta espiritualidad cristiana, que sería indiferente al aire de fuera y que podría ser practicada igualmente en ambientes tan contradictorios entre sí como lo son el mundo de los explotadores y el mundo de los explotados. Los predicadores del evangelio han creído frecuentemente que su misión no discriminaba a los fieles según su ambiente social y su participación en la vida pública, y han llegado a sostener que el Evangelio podría ser poseído por el empresario que oprime al proletariado y por este proletariado que se deja oprimir con la ilusión de una vida mejor de ultratumba. De esta mentalidad desviada procede la naturalidad con que en nuestro viejo mundo 'cristiano' surge la crítica farisaica contra aquellos proclamadores del Evangelio que, abandonando la tarea de 'salvar las almas' se implicarían en 'compromisos temporales' que desbordan las

exigencias del mensaje revelado" (222). Se trata, evidentemente, del extremo opuesto, bajo el cual no es posible comprender sin más al P. Claret.

3. Carácter ilusorio e imposible de su abstencionismo político

Queremos decir sencillamente que por más que se pretenda guardar silencio y mantenerse ausente respecto de la política, este silencio es imposible (el silencio se hace cómplice y se torna palabra) y el absentismo es ilusorio (unos y otros saben que abstenerse es una manera de participar). Este abstencionismo del P. Claret fue ilusorio tanto para él como para los revolucionarios como para las fuerzas conservadoras.

a) *Para el P. Claret.*

Dejemos que nos lo diga él mismo:

> "...es imposible explicar los felices resultados de la Misión... Cada población da un completo vuelco, tanto en lo moral como en lo político, aunque de esto nunca les hablo..." (223).

> "Ya habría venido hace tiempo (a Barcelona) y el temor de una revolución me ha detenido; pues los malos se valdrían de mi ausencia, como pretexto; así me lo han dicho algunos señores, y aun la misma Reina con las lágrimas en los ojos me ha suplicado que no me moviera, por muchas razones que no explicaré" (224).

> "Señora (a la Reina): en medio de la satisfacción que naturalmente me causa ver la docilidad de los habitantes de esta Isla, el fervor con que vienen a oír la divina palabra, la manera con que se aprovechan de

(222) J. M. González Ruiz: *Carácter público del mensaje cristiano en relación con el carácter público de la sociedad moderna,* "Concilium", 36 (1968), pp. 444-452.
(223) E. C., I, p. 630.
(224) Ibíd., I, pp. 1.562-1.563.

ella, y como tanto en lo moral como en lo político toman un nuevo ser, he tenido el disgusto de que no falte quien conspire contra mí... (225).

"Nunca jamás me he metido en asuntos políticos, pero en esta Isla se halla tan hermanada la religión con la política que apenas se puede hablar de la una que no se tope con la otra, aunque no se quiera. Es verdad que hasta aquí no me he movido ni me moveré de las santas y saludables máximas del divino Evangelio en las exhortaciones que he hecho al pueblo; pero sin advertirlo ni pensarlo he desarmado a los revolucionarios y desbaratado los planes de los magnates, de modo que algunos dijeron: que ninguno les hacía más daño, ni causaba más miedo que el Arzobispo, porque con su predicación y limosnas se hace dueño del pueblo; y nosotros sin pueblo nada podemos; y no sólo desbarata los del país, sino también con los de fuera...

...y le puedo asegurar que el pueblo lo tengo en mi mano, que mientras Dios me conserve la vida, en esta Isla no habrá revolución" (226).

Por lo demás, bien sabemos que no se trata de una mentalidad particular del P. Claret. En esto se halla en sintonía con la Iglesia de su tiempo y de su lugar. Monseñor Fleix, el obispo de la diócesis vecina en Cuba, manifestará una semejante manera de pensar. Refiriéndose al problema del enorme número de suicidios registrados entre los esclavos (problema que las autoridades trataban de resolver desde el punto de vista económico: disminución de brazos productores de azúcar y recogedores de la caña), dirá: "este crimen, manía, locura o fatalismo desaparece totalmente de los pueblos, tan luego como reciben los dogmas de nuestra religión. ¡Tan cierto es que sin la base de la religión no es posible conservar el dominio sobre ningún pueblo reducido! Es una verdad innegable que desde el momento en que el hombre se persuade de que su vida y su muerte están en manos de Dios, único árbitro... se abstiene de este crimen y vive resignado con las tribulaciones

(225) LEBROC: l. c., I, pp. 180-181.
(226) E. C., I, p. 578.

en medio de las más espantosas calamidades. El remedio está pues en proporcionarles aquella instrucción necesaria..., necesaria hasta políticamente" (227).

b) *Para los revolucionarios.*

Para los revolucionarios, para "los protestantes, comunistas, impíos y socialistas" —como decía el P. Claret—, para los "enemigos de España" más que para nadie era ilusorio el absentismo que aquél pretendía y proclamaba. Por eso no cejaron en perseguirle de mil modos. El arzobispo llegará a decir que el infierno entero se ha desatado contra él. Dejemos hablar a los testimonios:

"Los enemigos de España no me podían ver, y decían que más daño les hacía el Arzobispo de Santiago que todo el ejército, y aseguraban que mientras estuviera en la Isla no podrían adelantar sus planes, que por esto intentaron quitarme la vida" (228).

"Tuve ocasión de tratar y aun de conocer con cierta confianza a un sujeto de los que más se habían ensañado en sus escritos contra el ilustre prelado; me tomé la libertad de preguntarle qué motivos tenía para haberle difamado tanto, y me contestó que en la vida del Señor Claret, ninguno, porque su vida era intachable, pero que hallándose al lado de la Reina se le consideraba como un obstáculo para que llegasen al poder determinados partidos políticos" (229).

"Olózaga mismo había declarado que la causa de su odio y persecución al santo arzobispo era el considerarle un estorbo para los intentos revolucionarios, antirreligiosos y antimonárquicos" (230).

"Conocen los protestantes, comunistas y socialistas —afirma el P. Claret— que los mayores enemigos que tienen, que les desbaratan sus planes son los sacerdo-

(227) LEBROC: l. c., I, pp. 81-82.
(228) *Archivo histórico de la Congregación de Hijos del Inmaculado Corazón de María,* I, Madrid, 1915, p. 177.
(229) C. FERNÁNDEZ: *El Beato...,* II, p. 670.
(230) Ibíd., II, p. 669.

tes católicos...; por eso, el remedio más oportuno que han hallado es hablar mal de los sacerdotes católicos" (231).

No vamos a comentar estos testimonios que hablan por sí mismos. Permítasenos, sin embargo, también aquí anticipar una pregunta y aventurar una respuesta. ¿Por qué los sacerdotes católicos, la predicación cristiana, el P. Claret eran considerados desde un lado y otro como los mayores enemigos de la revolución si ellos pretendían ser "apolíticos"? Para nosotros sólo cabe una respuesta: son considerados como los peores enemigos de la revolución porque, de hecho —no en la intención consciente—, su "apoliticidad" y su "absentismo" eran antirrevolucionarios, en el sentido concreto político de la palabra. Eran antirrevolucionarios porque, aunque ellos no lo notaran y creyeran sinceramente que predicaban el puro Evangelio —sin salirse de las "santas y saludables máximas del divino evangelio". (232)— de hecho estaban entregando este Evangelio entretejido en la "clave" de una determinada "precomprensión" o cosmovisión cultural y política. Leían el Evangelio desde una determinada precomprensión (y quizá no podía ser de otra manera). Se trata de una "precomprensión" ciertamente separable y distinguible de la fe misma, una precomprensión que canoniza y sacraliza el "ancien Regime" que la revolución quería destruir. En esa situación, el choque y el conflicto no por no ser pretendido era menos inevitable. Y desde esta "crítica" de aquella situación podemos quizá enjuiciar con nueva luz los aspectos morales y religiosos de la revolución y de los revolucionarios. Desde esta perspectiva podemos pensar que los revolucionarios y las izquierdas no eran ateos y antirreligiosos por pura mala fe (¿a quién podríamos cargar ese "pecado contra el Espíritu Santo"?); lo eran más probablemente por motivos prerreligiosos, culturales, sicológicos, sociales, políticos... Muchos de los revolucionarios pudieron rechazar a Dios, la Iglesia y la religión no en cuanto tales, sino por considerarlos como una pieza sus-

(231) *Autob.*, 729. Ver también otras acusaciones que le hacían de inmiscuirse en política en C. FERNÁNDEZ: *El Beato...*, II, p. 648.
(232) Cfr. el texto correspondiente a la nota 226 de este capítulo.

tancial del orden establecido del antiguo régimen que su opción revolucionaria les impedía aceptar. Su opción revolucionaria, que arrancaba de la nueva conciencia que tenían de su "dignidad humana" de las "exigencias de justicia", les hizo rechazar una Iglesia que por su vinculación política se les aparecía como enemiga de tal "dignidad humana" y de tales "exigencias de justicia". Dios, la Iglesia y la religión habían perdido ante ellos credibilidad. La medida de su odio ateo y antieclesiástico puede ser para nosotros hoy un índice aproximativo de la eficacia sociopolítica conservadora y antirrevolucionaria de la religión, de la predicación y del ministerio sacerdotal tal como de hecho entonces se ejercieron.

c) *Para las fuerzas conservadoras.*

Los conservadores verán lógicamente la actuación del P. Claret —y de la Iglesia— desde la perspectiva opuesta a la de los *revolucionarios, lógicamente. Ellos abundarán en elogios* y esgrimirán unas tesis que con frecuencia hemos aceptado acríticamente con excesiva ingenuidad. Oigámoslos:

> "...en el estado actual de la sociedad sólo el resorte de la Religión en manos de varones virtuosos y ejemplares puede reforzar los espíritus y volver las costumbres a su cristiana pureza." "Porque robusteciendo el principio religioso se robustece el principio social y político" (233).
>
> "Muchos patriotas verdaderos conocen que él (el P. Claret) es una columna de la industria y de la prosperidad del país porque contribuye directamente a ella y porque le da sus bienes fundamentales que son la moral y la religión" (234).
>
> "El anarquista Jaime Brossa, director del *Diluvio*, enjuicia así la vuelta del P. Claret a España (desde Roma, abandonando el proyecto que allí abrigó de ser

(233) El texto original se refería, naturalmente, al P. Claret. Cfr. C. FERNÁNDEZ: *El Beato...*, I, p. 1.038.
(234) *Revista Católica*, Barcelona, 1805-1851, t. 28, pp. 456 y ss.

jesuita): No exageraréis afirmando que este fue el gran golpe de la Providencia ...El General de los jesuitas disparó así su catapulta contra España... De no haber existido el P. Claret, Cataluña hubiera comprendido el mensaje de la revolución. Su residencia en Madrid cuando más tarde fue nombrado confesor de Isabel II fue una verdadera catástrofe para el movimiento revolucionario español" (235).

"La venida de este santo prelado que no entiende de (no se mete en) política y que se atiene sólo al Evangelio, única doctrina que predica, es un gran paso para la tranquilidad y conservación de la Isla, como lo reconocen y confiesan todas las autoridades, convencidas de la gran importancia de este varón esclarecido y de lo mucho que de él debe esperarse en la reforma de costumbres y sumisión de los subordinados a los legítimos superiores" (236).

En una ocasión, el marqués de la Pezuela, más tarde conde de Cheste, escribe una larga carta al director general de Ultramar. Resulta ser una apología de la obra del arzobispo de Cuba. Refuta las acusaciones calumniosas contra "un varón tan digno que por su eximia virtud y ciencia mereció ser presentado por el gobierno de S. M. a los cuarenta años para un arzobispado de tanta importancia, y cuando no era más que un pobre misionero, honra del clero español ya entonces y hoy uno de los prelados más venerados en el orbe católico...". El capitán general niega a continuación que el arzobispo o sus misioneros hayan predicado "total igualdad de razas" y achaca a los enemigos esa campaña denigratoria contra el arzobispo, a quien considera "uno de los elementos más a propósito para limpiar este país desmoralizado de la mala yerba de vicios... y ha de ser el blanco de los tiros de la maledicencia y la calumnia quien hace la guerra implacable a los malos con su doctrina y ejemplo..., haciéndose dueño del pueblo con su abnegación rigurosa... Si el Gobierno se penetra de ello, las calumnias harán ruido, pero no daño. Mas si la cuestión no se mira a la altura que está el señor Claret, él y sus socios podrán

(235) M. Brunet: *Actualidad del P. Claret,* Vich, 1953, pp. 40 y ss.
(236) *Revista Católica,* t. 19, p. 192.

sufrir materialmente, mas el verdadero golpe quien lo recibirá será la religión, las buenas costumbres y la legítima y justa dominación española en la isla de Cuba. El tiempo por testigo" (237).

Desistimos de hacer ningún comentario, que enturbiaría probablemente la claridad de estos testimonios. Vamos a acabar este apartado trayendo un botón de muestra de la predicación del P. Claret. Leyéndolo podremos quizá comprender mejor la disparidad de opiniones: el P. Claret pensaría ciertamente que no se trata en él de otra cosa que de las "santas y saludables máximas del divino Evangelio"; los conservadores verían en él un maravilloso ejemplo de la solidez que la religión da a la tranquilidad y al orden social; los revolucionarios verían en él, finalmente, la confirmación de que la religión no es sino un resorte sociopolítico del "antiguo régimen" que es preciso destruir. Dice así:

"Obligaciones de los hacendados:

1.ª Dar gracias a Dios por sus bienes.

2.ª No poner en ellos la confianza.

3.ª No aumentarlos con usuras.

4.ª No conservarlos con injusticia.

5.ª No servirse de ellos para fomentar pasión alguna.

6.ª Ser caritativos con los pobres y con la Iglesia.

7.ª Pensar a menudo que los ricos están en peligro de condenarse por el mal uso que hacen de las riquezas.

Obligaciones de los pobres:

(237) Cfr. la documentación aducida por Lebroc: l. c., I, páginas 223-224.

1.ª Resignarse a la voluntad de Dios en su pobreza.

2.ª No apropiarse de las cosas ajenas, aunque sea bajo pretexto de pobreza.

3.ª Industriarse a fin de proporcionarse un modesto bienestar.

4.ª Procurar hacerse ricos de bienes eternos.

5.ª Acordarse que también Jesucristo y María Santísima fueron pobres" (238).

---

(238) Se trata de un pasaje de su famosísimo *Camino recto y seguro para llegar al cielo* (en la edición de Coculsa, Madrid, 1957, edición 182.ª, p. 79). Este librito del P. Claret ha tenido 277 ediciones (sin contar muchas reimpresiones) en cinco idiomas. El pasaje concreto que transcribimos tiene ciertamente una especial incidencia social o política por su mismo contenido, pero el problema que subyace en él es también simplemente de "precomprensión cultural". Es muy aleccionador en este sentido confrontar allí mismo las "obligaciones de las esposas" (ibíd., pp. 73 y ss.).

VIII. CONCLUSION

Puede parecer que todo lo que hemos dicho en este análisis histórico de la figura de San Antonio María Claret como uno de los representantes más cualificados de España en el siglo XIX es muy negativo. Creemos que se trata sólo de una apariencia. Buscar la verdad nunca es en sí mismo negativo. Hemos partido del supuesto de que tener "comprensión" y "perspectiva histórica" en los análisis de la historia pasada no es sinónimo de ese inveterado afán (tan nuestro) por demostrar que todo lo que hizo la Iglesia estuvo bien hecho. No hemos pretendido "justificar" nada, ni una idea nuestra preconcebida, ni una determinada actitud de la Iglesia en el pasado. Más bien hemos pensado que la única vía cristiana hacia la "justificación" comienza en el reconocimiento sincero de la verdad.

En cuanto a la figura concreta de San Antonio María Claret pensamos que la verdadera "comprensión histórica" hacia él y la auténtica fidelidad a su espíritu no exigen pensar que "todo lo hizo bien" ni que su actitud ante los problemas concretos a que hemos aludido sea válida "in aeternum". Por el contrario, creemos que una actitud lealmente crítica es la condición indispensable para una auténtica fidelidad. Lo que importa no es considerar ingenuamente como definitiva la lección de su actitud, sino prolongar en nuestra vida —en nuestro tiempo y en nuestra nueva circunstancia— el contenido evangélico de su opción fundamental. Para ser fiel a este contenido evangélico el mismo San Antonio María Claret no guardaría hoy —en otro tiempo y en un contexto cultural diverso— las mismas actitudes concretas sociopolíticas que entonces observó. Ser fiel al Evangelio no consiste en reproducir en tiempos y contextos diversos fórmulas de comportamiento concreto materialmente

idénticas. Ser fiel al Evangelio exige saber leerlo guardando coherencia también con esas otras interpelaciones que la misma Palabra de Dios nos hace —de alguna manera— desde los signos de los tiempos y de las situaciones.

Vamos a concluir este capítulo con un ejemplo de "extrapolación" del pensamiento del P. Claret, en la línea de un tema que ya hemos sugerido.

Ya hemos mostrado en un balance crítico el valor que a nuestro juicio merece la actitud del P. Claret, que queda típicamente reflejado en su famoso estribillo: "yo jamás me he metido en política". También hemos mostrado hasta qué punto no pudo evitar en su vida y ministerio las implicaciones políticas, implicaciones que le parecieron siempre un mal menor inevitable que hubiera deseado siempre soslayar. Pues bien, el padre Claret, siendo arzobispo de Cuba, escribió un libro sobre agricultura (239). Creemos que es iluminador observar cómo justifica su "intromisión":

> "Tal vez alguno se extrañará que yo me entrometa a hablar de agricultura, y quizá, admirado, dirá: ¿a qué viene que un Prelado se ocupe de estas materias, cuando su elemento es la Sagrada Teología y Cánones y la Moral Cristiana? No hay duda de que esto debe ser mi principal obligación, pero no considero fuera de razón el ocuparme en la propagación y perfección de la agricultura, ya porque influye poderosamente en la mejora de las costumbres, que es mi principal misión, ya también por la abundancia y felicidad que trae a los hombres, las que estoy obligado a procurarles en cuanto pueda, por ser yo Prelado y Padre espiritual, a quienes tanto amo. Y como el amar es querer bien, debo proporcionarles este grande bien y utilidad por medio de la agricultura. Este amor y el deseo de su bienestar me obliga en el decurso de mi misión y visita pastoral por las parroquias, a enseñarles el modo de sembrar, plantar e injertar, a fin de que con el mismo trabajo, y quizá con menos, cogiesen más abundantes y sabrosos frutos" (240).

(239) *Las delicias del Campo,* Librería Religiosa, Barcelona, 1856. También escribió el P. Claret un libro de música: *Arte de canto eclesiástico para uso de los seminaristas,* Aguado, Madrid, 1861.

He ahí un caso concreto en el que el P. Claret sabe que se sale de su misión específica como prelado, pero sabe también justificar su "intromisión" desde una comprensión más profunda o menos estricta de su misión pastoral. La pregunta que se nos ocurre espontáneamente es indudable. Sabemos que el P. Claret tenía un concepto negativo y pesimista de la política. Sin embargo "se metió" en ella siempre que lo juzgó necesario para el bien de los "intereses eclesiásticos". La pregunta es: si el P. Claret hubiera tenido otro concepto de política y la hubiera visto como el campo en el que se debaten los derechos humanos y las exigencias nuevas de justicia y la planificación de una sociedad futura mejor, ¿no hubiera tomado ante la política una actitud diversa? Para nosotros es indudable una respuesta positiva. Y hoy la Iglesia tiene otro concepto de lo político; por eso se ve obligada a adoptar una actitud distinta, probablemente la misma que San Antonio María Claret adoptaría hoy, en nuestro tiempo, en nuestro contexto y con nuestro nuevo concepto de lo político.

Ponemos punto final con unas palabras de monseñor Hélder Cámara. En julio de 1971, en Zürich, le hicimos una entrevista (241). Entre otras, le formulamos la siguiente pregunta: ¿qué respondería usted a la acusación de que la Iglesia "se mete" en política? Nos contestó: "Si se tratara de una política partidista, encontraría explicable esa acusación; pero si por política entendemos la preocupación por el bien común de todo el hombre y de todos los hombres, entonces pienso que es el Evangelio mismo el que nos obliga a hacer política." No podemos imaginar que San Antonio María Claret no se adhiriera a esta respuesta si viviera en nuestros días.

(240) Pp. 8-9.
(241) La entrevista fue publicada en *Vida Nueva,* agosto 1971.

CAPITULO IV

HACIA UNA TEOLOGIA POLITICA

Ya de entrada debemos observar que el objeto de este capítulo —como el objeto de nuestro estudio entero— no es construir una teología política. Intentarlo sería, por otra parte, improcedente y poco leal para con una rama (?) de teología que apenas hace un decenio ha comenzado una etapa nueva. Pretendemos más bien apuntar simplemente algunos elementos o perspectivas desde los que puede y debe trabajar la nueva teología política que hoy se está elaborando en la Iglesia. Son elementos o perspectivas que arrancan precisamente de la lección que la Historia de la Iglesia nos da, en la línea del análisis histórico concreto que hemos intentado en los capítulos anteriores. No abordamos, por tanto, la totalidad de los temas que deben integrar una teología política —abrigamos la esperanza de acometer esta tarea en otra ocasión—, ni vamos a dejar satisfecho al lector que a través de estas páginas busque un encuentro con su problemática global para tomar una opción. Más aún, pensamos que el lector no debe tomar una actitud global ante la teología política a través de un estudio que pretende ser simplemente una aportación parcial.

I. EL CONCEPTO DE LO POLITICO

El primer problema que hay que abordar es el problema del concepto mismo de lo político. "De nominibus non est questio", ciertamente, pero una recta inteligencia de lo que son las cosas y de lo que sus nombres nos significan es un primer paso, imprescindible para todo diálogo e imprescindible también para una conducta humanamente consciente. Sabemos bien todos por experiencia que las divergencias y tensiones que se crean hoy en la Iglesia en su confrontación con las opciones políticas no representan con frecuencia una problemática teológica directamente. Lo que late muchas veces debajo de tales tensiones y divergencias es más bien una problemática simplemente lógica, o filosófica, o sociológica: el concepto mismo de lo político. Nuestro desacuerdo en la conceptuación categorial de la realidad política (desacuerdo inicial, previo al diálogo y previo incluso a nuestra propia conducta) es la causa —muchas veces desconocida— de nuestras divergencias en la praxis cristiana frente a las opciones políticas. El cambio de conceptuación de las realidades políticas que sectores cada vez más numerosos de cristianos han llevado a cabo en los últimos tiempos es la causa del necesario y sano malestar que han creado en la conciencia cristiana actual las divergencias aludidas, así como también es la causa de que actitudes cristianas habidas en la historia de la Iglesia frente a la problemática política hayan sufrido un proceso de crítica que las invalida de alguna manera para constituirse en respuesta segura a nuestra situación hodierna concreta.

Se impone, pues, como necesario y previo un chequeo a nuestro concepto de las realidades políticas. Algo de ello hemos llevado a cabo ya en diversos puntos del análisis histórico de los capítulos precedentes.

La revisión del concepto y la postura crítica frente al mismo comienza allí donde se reconoce que existen no un concepto, sino muchos y muy diversos conceptos de lo político.

Una gran rama de estos conceptos sobre la política pueden catalogarse bajo el signo negativo o pesimista. Para unos la política encuentra sus sinónimos en las "componendas", o en las "turbias maquinaciones". En todo lugar donde no se sabe a ciencia cierta qué es lo que pasa, ni cuáles son los verdaderos intereses ocultos que mueven resortes clandestinos, allí se denuncia la existencia de una "política". Y la política como mundo de gobierno y de diplomacia queda entonces presentada como el campo en que es connatural esa metodología de componendas y de turbias maquinaciones. Tan extendido es este sentido de la palabra "política", que viene recogido en el Diccionario de la Lengua Española (242) como una de sus acepciones. La palabra viene entonces entendida como "hipocresía, astucia sin escrúpulos para llevar a cabo los propios fines". Este sentido aparece en la mayoría de las lenguas. "Política", en tal sentido, alude no tanto a la capacidad de llevar adelante una empresa cuanto a la manera de hacerlo: con hipocresía y sin escrúpulos, sin respetar la autonomía de la libertad de los otros, la verdad de las cosas u otras exigencias éticas superiores. Los que parten de este concepto, lógicamente, presentan la otra política (el arte o doctrina de gobierno) como el lugar natural de tal hipocresía egoísta. Para otros —siendo quizá víctimas de lamentables experiencias vividas o sufridas en carne propia— la "política" es un confuso conjunto de violencias, revueltas, tensiones, rebeldías, revoluciones armadas. Para ellos "hacer política" es sinónimo de subvertir a la población. En tal contexto, "meterse en política" o "politizar las cosas" no conduce sino a la violencia, a la inestabilidad social, a los egoísmos partidistas, a las revoluciones armadas... Para otros, finalmente, la política es una "huida hacia las ideologías". La existencia humana —piensan éstos— no exige sino que cada uno trabaje y cumpla con su deber, observando fielmente las leyes

(242) Ediciones de 1942 y 1956.

y guardando respeto a las autoridades establecidas, dentro del orden existente. La política aparece entonces como el campo de batalla de todos los "ismos" (capitalismo, socialismo, marxismo, etc.) que no hacen sino llevar al hombre a un mundo onírico de sueños ideológicos (243).

Paralelamente enfrente se sitúa otra gran rama de conceptos sobre lo político que pueden catalogarse bajo el signo positivo u optimista. Unos se fijan en el carácter de coherencia y planificación que normalmente reviste la acción llamada política. Esta no es un mero empirismo de acción impulsiva, sino una acción sostenida, coherente con unos determinados planteamientos ideológicos, y planificada hacia el futuro. La política se les aparece como la típica actividad del hombre en la que entra en juego el conjunto de medios necesarios para favorecer la vida social y su desarrollo. Otros pasan de ahí a la aplicación de la palabra a toda acción que revista dichos caracteres de coherencia y planificación; así hablamos de una política de inversiones, una política de conquista de los mercados exteriores, una política de repoblación de especies, una política de construcción de templos... Otros se fijan fundamentalmente en la profundidad de la acción política o en el alcance radical de su eficacia: la política se les aparece entonces como la acción humana social que tiene por objeto la transformación misma de las estructuras de las que depende la vida. La política llega a definirse como la acción sobre las estructuras. Y de ahí se pasa a la acepción de carácter amplio y general: se llamará política a toda acción que en cualquier ámbito de la vida humana aspire a trasformar las estructuras mentales o institucionales de la sociedad. En este sentido, proclamar absoluta libertad (?) sexual será un acto político. Otros, finalmente, se fijan en la inevitable repercusión social que tiene el acto humano en la "polis"; para ellos un acto es político si persigue el ayudar y animar la construcción de la ciudad humana, la polis. Y, en esta línea de contexto, subrayan la vertiente política de todo lo realmente humano.

(243) Para todo esto, cfr. R. HECKEL: *¿Qué es la política?*, en *Política y fe*, Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 29 y ss.

Y entre ambos frentes de conceptos, positivos unos y negativos otros, encontraríamos otro, aislado, que representaría precisamente el primer analogado: la política como arte, doctrina u opinión referente al gobierno de los Estados.

El abanico de conceptos de lo político es, pues, muy amplio. ¿Cabe preguntarse sin más cuál es el "verdadero concepto" de lo político? Creemos que no. Todos encierran su parte de verdad; unos acentúan un aspecto y otros se fijan en otro; unos se fijan en una realidad estricta y determinada y otros emplean la palabra en un sentido amplio o derivado. Lo que importa no es tanto desechar conceptos después de mostrar su falsedad cuanto llegar a un concepto de lo político lo más desprendido posible de adherencias y derivaciones desde el cual podamos —al menos tras un acuerdo mínimo— entendernos, encontrando en él un instrumento adecuado para expresar la problemática teológica concreta que nos ocupa.

Con la mira puesta en este objetivo —y sin perder de vista nunca que nos movemos en el ámbito de la teología y no de la politología— creemos que la evolución que en los últimos años ha registrado el concepto de lo político en las reflexiones de la Iglesia y de la teología puede describirse a grandes rasgos de la manera siguiente:

a) *Retorno al sentido más original.*

Es decir, al sentido que tuvo en sus primeros teóricos, tanto Aristóteles como Platón (244). La política, así, viene a ubicarse fundamentalmente en torno a su sentido etimológico: la política es lo referente a la construcción de la polis, de la ciudad. Dicho con otras palabras, la política es el campo en el que se debaten y programan las transformaciones de nuestra sociedad, la búsqueda de su organización y estructuración adecuadas, para dar cumplimiento y satisfacción a las exigencias

(244) Cfr., por ejemplo, J. TOUCHARD: *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 1972, pp. 38 y ss., 44 y ss. Un buen estudio puede encontrarse también en *Klassiker des Politischen Denkens*, I (colaboración dirigida por H. Maier), Beck Verlag, München, 1968, pp. 1-63.

de la justicia y de la dignidad humana, percibidas éstas en una toma de conciencia profundizada incesantemente a lo largo de la historia de la humanidad.

b) *Eliminación de las connotaciones negativas no esenciales.*

Es decir, la política con frecuencia responde a esa imagen negativa que nos dibujaban los conceptos pesimistas aludidos más arriba (hipocresía, turbias maquinaciones, astucia irrespetuosa, violencia, subvensión, etc.), pero esto no es esencial a la política. Existe una política así, pero esa no es la política sin más, sino una política viciada. La política, de hecho, puede ser así, pero no tiene por qué ser necesariamente así. No se trata pues de cerrar los ojos a los aspectos negativos de la realidad política, sino de considerarlos en su verdadero estatuto no esencial: no son la política misma, sino una desviación de la política, su "pecado". Desde esta perspectiva el cristiano puede confrontarse con la política sin verse obligado a dar un juicio total de rechazo de la misma; puede distinguir entre la política y su pecado. Esta distinción puede originar un radical cambio de actitud: mientras el cristiano que identifica la política con sus aspectos negativos se ve obligado a rechazarla globalmente y a no mezclarse en (meterse en) ella, el cristiano que adopta esta nueva distinción se siente impelido a afrontarla. En efecto, puesto que la política no es el pecado, sino que la política está en pecado, se hace preciso y urgente participar en su redención.

c) *Localización del concepto en el ámbito general, con exclusión de instancias particulares.*

Es decir, se trata de mantener el concepto a una determinada altura de generalidad, sin identificar la política con las políticas particulares o de partido ni con el sentido estricto de política como "arte de gobernar". Cuando en las reflexiones de teología política o en los últimos documentos de la Iglesia se habla de política creemos entender que normalmente —si no se hace expresa mención contraria— se mantiene el concepto en

esta generalidad, llegando incluso a veces a identificarse con el mismo "estatuto o entidad política" del hombre en cuanto tal. Sin embargo es preciso hacer notar que cuando, en pro de tal generalidad, se excluye del concepto de política la política particular o de partido no se cae ingenuamente en el supuesto de que la política con la que pueda confrontarse la Iglesia deba ser confundida con una anodina actitud "neutral". E igualmente hay que señalar que cuando se excluye la identificación estricta de la política con el "arte de gobernar" no se pretende negar el carácter político de este "arte"; se intenta más bien evitar la reducción de la política a las realidades de gobierno. Desde esta perspectiva de generalidad la política está en grado de alcanzar sus más amplias y positivas definiciones. Aparece entonces la política como el desplegamiento temporal de la voluntad y el dominio del hombre sobre su historia, o como la planificación de las transformaciones históricas de la sociedad en busca de un mundo más humano (245).

Estos serían, a nuestro entender, tres grandes rasgos que definirían de alguna manera la orientación fundamental que ha seguido la evolución del concepto de lo político en la conciencia de los cristianos —al menos en determinados sectores— en los últimos tiempos. Ya tenemos suficientemente mostrado que no es este nuevo concepto de lo político el que animaba la actuación del P. Claret (246) o de la Iglesia del siglo XIX (247). No vamos ahora a seguir los pasos a una tal evolución. Nos bastará simplemente mostrar cómo este nuevo concepto ha entrado de hecho ya en el mismo Magisterio de la Iglesia, a distintos niveles.

(245) Nos agrada citar una nueva definición con visos poéticos de R. Garaudy —sin que la cita signifique absolutamente ningún indicio de filiación ideológica—: "...el concepto mismo de política, que no podrá ya consistir en dar el voto o adherirse a un partido sino que será para cada uno de nosotros, un inventar el futuro. No existen en política fórmulas prefabricadas. Se trata más bien de pedir al hombre algo más difícil que dar todo lo que tiene: dar todo lo que es. Es decir, el poeta que lleva en sí." Cfr. *L'alternativa,* Citadella Editrice, Assisi, 1973, p. 19.

(246) Cfr. supra, cap. 3, pp. 88 y ss.

(247) Cfr. supra, cap. 2, pp. 53 y ss.

El concilio Vaticano II, al hablar de la naturaleza y fin de la comunidad política, se expresa de esta manera: "Los hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la comunidad civil son conscientes de su propia insuficiencia para lograr una vida plenamente humana y perciben la necesidad de una comunidad más amplia, en la cual conjuguen todos a diario sus energías en orden a una mejor procuración del bien común. Por ello forman comunidad política según tipos institucionales varios. La comunidad política nace, pues, para buscar el bien común, en el que encuentra su justificación plena y su sentido y del que deriva su legitimidad primigenia y propia. El bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de la vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección (...). Es, pues, evidente que la comunidad política y la autoridad pública se fundan en la naturaleza humana, y, por lo mismo, pertenecen al orden previsto por Dios" (248). En este pasaje nos parece encontrar en apretada síntesis una actitud de la Iglesia hacia la política que discrepa mucho de aquella otra que guardó en el pasado siglo XIX, por ejemplo. Aquí se dice ahora que la comunidad política viene a ser el ámbito general en que deben conjugar sus esfuerzos todos los grupos sociales particulares. La comunidad política sería la articulación de las energías sociales para buscar el bien común. El bien común se muestra entonces como el sentido, la justificación plena y la fuente de la legitimidad primigenia y propia de la comunidad política. Este bien común abarca aquel conjunto de condiciones de la vida social del que depende el logro de la perfección humana con mayor plenitud y facilidad. Toda esta descripción de la naturaleza de la comunidad política se sella con la afirmación de la evidencia de su fundamento en la naturaleza humana y en el orden previsto por Dios. Creemos que esta descripción de la comunidad política responde plenamente a los rasgos del "nuevo concepto de lo político" a que antes hemos aludido.

(248) *Gaudium et Spes,* 74.

La Carta Apostólica "Octogesima Adveniens" también se hace eco ampliamente de este nuevo concepto de la realidad política. Dice: "El cristiano tiene la obligación de participar en esta búsqueda (la promoción de un tipo de sociedad democrática), al igual que en la organización y en la vida políticas. El hombre, ser social, construye su destino a través de una serie de agrupaciones particulares que requieren, para su perfeccionamiento, y como condición necesaria para su desarrollo, una sociedad más vasta, de carácter universal, la sociedad política. Toda actividad particular debe colocarse en esta sociedad ampliada y adquiere, con ello, la dimensión del bien común" (249). "Ciertamente, el término 'política' suscita muchas confusiones que deben ser esclarecidas (...). Según su propia misión, el poder político debe saber desligarse de los intereses particulares, para enfocar su responsabilidad hacia el bien de todos los hombres, rebasando incluso las fronteras nacionales. Tomar en serio la política en sus diversos niveles —local, regional, nacional y mundial— es afirmar el deber del hombre, de todo hombre, de reconocer la realidad concreta y el valor de la libertad de elección que se ofrece, para tratar de realizar juntos el bien de la ciudad, de la nación, de la humanidad. La política es un aspecto grave y difícil, aunque no el único, del deber que el cristiano tiene de servir a los demás. Sin que pueda resolver ciertamente todos los problemas, se esfuerza por aportar soluciones a las relaciones de los hombres entre sí" (250). También aquí —y más claramente aún, puesto que se trata de un documento posterior— se nos muestra palmariamente el "nuevo concepto de lo político" de que estamos hablando y la nueva actitud de la Iglesia frente a estas realidades. En la misma "Octogesima Adveniens" encontramos un pasaje que nos parece podría tomarse como una posible definición de lo político que subyace a todo el documento: "Construir la ciudad lugar de existencia de los hombres y de sus extensas comunidades, crear nuevos modos de proximidad y de relaciones, percibir una aplicación original de la justicia social, tomar a cargo

(249) *Octogesima Adveniens,* 24.
(250) Ibíd., 46.

este futuro colectivo que se anuncia difícil, es una tarea en la cual deben participar los cristianos. Los cristianos, conscientes de esta nueva responsabilidad..." (251). Estos textos son tan claros que nuestro comentario los enturbiaría.

La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, habida en Medellín en 1968, es quizá uno de los exponentes más caracterizados de este "nuevo concepto de lo político", que puede ser detectado a lo largo de muchas de sus páginas. Vamos a citar nosotros algún pasaje mínimo, que quizá no sea el más significativo: "Ante la necesidad de un cambio global en las estructuras latinoamericanas, juzgamos que dicho cambio tiene, como requisito, la reforma política. El ejercicio de la autoridad política y sus decisiones tienen como única finalidad el bien común. En Latinoamérica tal ejercicio y decisiones con frecuencia aparecen apoyando sistemas que atentan contra el bien común o favorecen a grupos privilegiados. La autoridad deberá asegurar eficaz y permanentemente a través de normas jurídicas, los derechos y libertades inalienables de los ciudadanos y el libre funcionamiento de las estructuras intermedias. La autoridad pública tiene la misión de propiciar y favorecer la creación de mecanismos de participación y de legítima representación de la población, o si fuera necesario, la creación de nuevas formas. La carencia de una conciencia política en nuestros países hace imprescindible la acción educadora de la Iglesia, con objeto de que los cristianos consideren su participación en la vida política de la nación como un deber de conciencia y como el ejercicio de la caridad, en su sentido más noble y eficaz para la vida de la comunidad" (252). Y en otra parte añade: "El amor, 'la ley fundamental de la perfección humana y por lo tanto de la transformación del mundo' (Gs., 38) no es solamente el mandato supremo del Señor; es también el dinamismo que debe mover a los cristianos a realizar la justicia en el mundo, teniendo como fundamento la verdad

(251) Ibíd., 12.
(252) Documentos de Medellín, Promoción humana, 1, Justicia, número 16. En la edición de Nova Terra, bajo el título de *Iglesia y liberación humana,* Barcelona, 1969, p. 63.

y como signo la libertad" (253). También aquí huelga todo comentario.

Todo esto nos parece resumirse magistralmente en aquella respuesta que monseñor Helder Cámara nos dio en Zürich el 16 de julio de 1971 y que ya hemos citado: "si por política entendemos la preocupación por el bien común de todo el hombre y de todos los hombres, entonces pienso que es el Evangelio mismo el que nos obliga a hacer política".

(253) Ibíd., núm. 4. Y en la citada edición, ibíd., pp. 55-56.

II. EL APOLITICISMO IMPOSIBLE

El análisis histórico que hemos llevado a cabo en los capítulos anteriores ha mostrado, entre otras cosas, esto precisamente: que ha habido momentos en la historia en los que la Iglesia, a pesar de pretender guardar un apoliticismo absoluto, ha llegado a ser una activa fuerza política. Lo lamentable del caso ha sido, además, en concreto, que tal fuerza política de la Iglesia haya jugado todo su peso en favor de aquellas opciones que representaban la nostalgia por la conservación y anquilosamiento en el pasado, y que tarde o temprano iban a ser descalificadas por la inexorable marcha de la Historia hacia el futuro. Muchos otros análisis históricos (254) podrían mostrar que esta constatación debe corresponder no a una, sino a muchas etapas de la historia de la Iglesia, tanto pasada como presente.

La revisión del concepto de lo *político* a que nos hemos referido contiene en sí misma el germen de un nuevo planteamiento que hace imposible desde la misma raíz la pretensión de apoliticismo por parte de la Iglesia, al menos en la forma en que con frecuencia se ha intentado en tiempos pasados.

La primera afirmación que hay que hacer desde este nuevo (255) planteamiento se refiere al carácter esencial de la politicidad en el hombre. El hombre es un animal político. Y esto es tan esencial a la naturaleza humana como ser racional, corpóreo o risible. Lo político no es algo accidental, o secundario, o añadido a la naturaleza humana. El hombre nace y sólo es tal en el marco de unas dimensiones políticas. En este sentido es falso el supuesto en el que se formula la cuestión de "meterse o no meterse en política", como si ello dependiera de una opción voluntaria del hombre. El verdadero contenido —inconsciente muchas veces— que estaban debatiendo los que se enfrentaban con dicha cuestión ("meterse o no meterse en política") alcanzaría su exacta formulación en estos otros términos, muy diversos: "cómo salirse de la dimensión política o cómo permanecer en ella". Porque el primer paso no consiste en decidir la opción de "meterse o no" en la política, sino en constatar que como hombres hemos nacido "situados en ella" y que en ella se desarrolla una de nuestras dimensiones esenciales.

Por su misma evidencia no es necesario subrayar que esta afirmación del carácter esencial de lo político en el hombre no puede hacerse si no es desde un concepto de lo político en la línea a que nos hemos referido en el apartado anterior, un concepto amplio y "fundamental", a la vez que libre de connotaciones y adherencias negativas —que siempre serán "accidentales" por más que acompañen la casi totalidad de las realizaciones concretas de lo político—.

Los que sostienen una visión pesimista de la realidad política y la consideran como una realidad de "segundo orden", ontológicamente "derivada", y debida solamente a un origen vinculado con una especie de pecado colectivo de la humanidad, están mucho más cerca de lo que creen de la visión marxista de la política. El pensamiento marxista considera, en efecto, que lo político ha nacido solamente de la alienación económica y del conflicto de clases sociales que de allí se derivó. Lenin recoge en este sentido las ideas de Engels sobre el origen de lo político: "El Estado... no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad; tampoco es 'la realidad de la idea moral' ni 'la imagen de la realidad de la razón', como

(254) Como muestra de estos trabajos, en una orientación o en otra, podríamos citar a F. BIOT: *Teología de las realidades terrestres,* Sígueme, Salamanca, 1974, principalmente pp. 21-109; DANIEL ROPS: *Storia della Chiesa del Cristo,* Roma, en 6 vols. Por su parte, los manuales de historia, tanto civil como eclesiástica, representan en algunos casos análisis paralelos; cfr. FLICHE-MARTIN: *Histoire de l'Eglise,* París; ROGIER-AUBERT-KNOWLES: *Nouvelle Histoire de l'Eglise,* Seuil, París, 1966; J. TOUCHARD: l. c.; G. SABINE: *A History of Political Theory,* 1937, etc. También es útil confrontar un trabajo que se ha hecho clásico en esta materia: E. PETERSON: *Der monotheismus als politisches Problem,* 1935, traducido al castellano en *Tratados teológicos,* Madrid, 1966.

(255) En realidad se trata de un planteamiento muy viejo, tan viejo por lo menos como Aristóteles. Sólo es nuevo ahora en el sentido de que había sido olvidado.

afirma Hegel. Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurarlos. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del 'orden'. Y ese poder, nacido de la sociedad pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado" (256). Por lo demás, esta perspectiva pesimista y negativa sobre la política tiene raíces muy viejas en la historia.

Volviendo al hilo central de nuestro tema debemos decir que la idea del hombre apolítico y solitario es una mera abstracción. "El hombre surge concretamente como un ser esencialmente social. La pertenencia a la sociedad no es un elemento secundario en relación con una primera existencia o una primera esencia humana, que pudieran comprenderse sin referencia alguna con la sociedad. Hay que decir, por el contrario, que hay hombre cuando hay relación con la sociedad. Si el hombre es un ser social, no lo es solamente por el hecho de no poder existir sin la ayuda externa de una sociedad que le acoja. Se trata de algo mucho más profundo: es que en su mismo ser está abierto, al menos virtualmente, a toda sociedad o, mejor dicho, a toda la sociedad. Los demás no son sólo para él seres exteriores, sino interiores, en la medida en que son ellos mismos los que hacen que sea lo que es. En este sentido podemos decir del hombre que él es la humanidad: es hombre-en-relación-con-toda-la-humanidad, con una relación que fabrica y en cierto modo constituye su interioridad" (257). Desde la perspectiva en la que nos estamos moviendo, el apoliticismo, cada vez más, se muestra como una mutilación ontológica de la misma naturaleza humana, o como una evasión ilusoria. Ya sabemos que desde el análisis histórico se puede llegar a idénticas conclusiones.

(256) V. I. LENIN: *El Estado y la Revolución*, en *Obras escogidas*, II, Moscú, 1970, p. 298, citando a F. Engels: *El origen de la familia, de la propiedad y del Estado.*

(257) Para todo esto cfr. F. BIOT: l. c., pp. 249 y ss.

Sin embargo, quizá nos hemos movido hasta ahora en una dimensión solamente filosófica o nocional. Y la cuestión del "apoliticismo imposible" es también eminentemente concreta y real. Ya hemos aludido a ello cuando decíamos: ante un conflicto sociopolítico en el que se debate la justicia y los derechos humanos, la Iglesia, un cristiano o un obispo pueden tomar cuatro posturas distintas, pueden decir sí, pueden decir no, pueden callarse o pueden, finalmente, hablar de otra cosa; las dos últimas posturas vienen a ser idénticas o al menos vienen a tener el mismo significado social y político; y, además, estas dos últimas posturas se reducen de hecho —en el orden efectivo— a una de las dos primeras (258). Al decir esto no nos referíamos estrictamente al caso de la esclavitud en Cuba, sino que aplicábamos allí un principio más general que ahora nos toca justificar.

En efecto, el "apoliticismo imposible" se torna "neutralidad imposible" cuando lo que se debate en el terreno político es un conflicto social de justicia o de derechos humanos. El conflicto social nos incumbe siempre a todos, por nuestro esencial carácter político. El resto de lo que allí decíamos parece de por sí evidente: el que ante un conflicto que le incumbe no interviene, colabora con la parte dominante (con independencia de que esta parte "dominante" lo sea justa o injustamente).

Si tenemos en cuenta que el nuevo concepto de lo político define a la política como el campo en el que se debaten las transformaciones globales de la sociedad en la búsqueda de una justicia (259) siempre mayor para lograr un mundo cada vez más humano, fácilmente podremos sospechar que el contenido

(258) Cfr. supra, pp. 149 y ss.

(259) Y hay que tener en cuenta que la "Justicia", para un cristiano, es mucho más que una mera justicia legal distributiva o conmutativa.

mismo de la política siempre tendrá una relación más o menos directamente vinculada con la justicia, o lo que es lo mismo, siempre subyacerá en la política la presencia de un conflicto social. De hecho, dejando las argumentaciones, basta mirar a la historia para comprobar que así ha sido. Y lo decimos con explícita conciencia de no adoptar la metodología dialéctica marxista de interpretación de la historia. Para quienes la adoptan esta cuestión estalla en la evidencia, con una terminología característica; Girardi, por ejemplo, nos dirá: "nuestra situación antes de ser ética es una situación histórica: la lucha se da en la realidad, querámoslo o no. No podemos elegir entre admitir o no la lucha de clases, sino de qué parte nos ponemos. La superación de la lucha pasa a través de la lucha. Negar el hecho o 'no querer saber nada' es en definitiva un modo de alistarse en la parte del orden constituido, en la parte de los poderosos. No se puede amar seriamente a los pobres sin luchar a su lado. El que no está a favor de los pobres está contra ellos" (260).

Demos otro paso adelante. Un nuevo motivo viene a hacer imposible el apoliticismo: el carácter crecientemente democrático de las sociedades actuales (261).

La aparición de una sociedad democrática de este género implica muchos cambios radicales. Significa en primer lugar la caída del cristianismo —como de toda otra religión— en el ámbito de lo privado. (Es éste un problema capital cuya recta inteligencia debe estar necesariamente a la base de toda teología política que intente serlo de una manera nueva, es decir, crítica; sin embargo no podemos entrar ahora en el problema.) Esta caída de la religión en el ámbito de lo privado no es sino un caso particular de la caída de todas las ideologías en la privatización,

(260) J. GIRARDI: *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca, 1971, p. 57. Y al aludir a la metodología dialéctica marxista de interpretación de la historia adoptada por Girardi estamos muy lejos de pensar que este uso invalide sus conclusiones. Más bien pensamos que las confirma desde otro punto de vista.

(261) Cfr. supra, E. KOGON: *El riesgo de la democracia*, en *Hacia una sociedad crítica*, Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 33-42. Texto ya citado anteriormente.

por obra y gracia de la aparición de la sociedad democrática. La sociedad democrática significa de alguna manera el destronamiento de las ideologías de todo carácter oficial o público: ya no hay ideología oficial o dominante (al menos teóricamente); ahora todas pueden competir. La organización social y la planificación de nuestro futuro humano se llevará a cabo según un debate abierto en el que todos pueden participar. La democracia, la fuerza de la mayoría orientará la construcción de nuestra sociedad. Desde esta perspectiva aparece ya como enteramente insuficiente la definición de la política como un "arte de gobernar" reservado a ciertas élites. La política ahora se constituye democráticamente en cosa de todos, *res pública*. Y es en este nuevo contexto en el que creemos se refuerza la idea de la imposibilidad del apoliticismo. Porque, aunque todas las razones anteriores que hemos dado fueran inválidas, el estatuto democrático de la sociedad seguiría imposibilitando el apoliticismo. El apoliticismo, el absentismo político o cualquier otra forma de abstención no es ahora, de hecho, sino una forma de participación. Abstenerme del derecho que me asiste y de la obligación que me incumbe de participar en la común tarea política de la sociedad no es sino una forma de participar: una forma que consiste en abdicar de mis derechos y obligaciones de asistir a la elaboración de las decisiones políticas para dejar dicha elaboración en otras manos, y concretamente en las manos de la mayoría dominante (sin dar a este adjetivo una carga peyorativa, aunque puede tenerla).

Este apoliticismo en la sociedad democrática y su consiguiente dejar las decisiones políticas en manos de la mayoría dominante parece tener menos relevancia cuando los que se proclaman apolíticos comulgan con la ideología de la mayoría dominante (o de la minoría establecida en el poder), o con el estado de cosas impuesto por el orden establecido. En tal caso es cuando el apoliticismo guarda mejor sus apariencias; si los tales "apolíticos" dejaran a un lado su abstencionismo y pusieran en juego sus verdaderas opciones políticas no harían sino reforzar el orden establecido. En tal situación es lógico —sobre todo si se trata de estamentos "religiosos" o eclesiásticos— que pre-

fieran renunciar a reforzar el sistema establecido (refuerzo por lo demás innecesario) como precio para conseguir toda una serie de ventajas y predicamentos en que puede situarlos su "apoliticismo". Esta es con frecuencia una explicación de numerosas situaciones de "apoliticismo" eclesiástico registradas en la historia de la Iglesia, pasadas e incluso presentes (y al decirlo no apelamos a una auténtica culpabilidad, pues se trata con mucha frecuencia de actitudes inconscientes, por acríticas).

En este contexto creemos que es donde hay que situar buena parte de la problemática que ha suscitado en la conciencia cristiana el despertar de numerosos grupos de cristianos a las exigencias políticas (nuevas y viejas) que la sociedad hodierna plantea. Aquí es donde hay que situar el tabú o el fantasma de la política que pesa sobre muchos cristianos que pretenden ingenuamente ser apolíticos y que creen sinceramente serlo, y que comparten dicho "fantasma" con otros grupos —no específicamente cristianos— interesados en la existencia de este tabú. Cuando ya tenía preparados casi los originales de este estudio fui detenido en un aeropuerto por la policía que al registrarme el equipaje dio con la carpeta y leyó simplemente tres o cuatro palabras tan malsonantes como "significación social", "revolución liberal" o "política" (estaba en primera página el primer capítulo de este estudio). En las casi tres horas que duró la detención —entre sospechas, acusaciones excitadas, llamadas telefónicas urgentes, interrogatorio y registro— pensé por un momento que me encontraba en un mundo onírico de fantasmas e instintos subterráneos contra los que no valieran nada las razones o el diálogo sereno. Allí había un tema fantasmal que obnubilaba la razón para todo diálogo. Sólo al final se desvaneció el fantasma cuando, después de pasar varios subalternos de la policía y de la aduana civil, llegó finalmente el jefe superior, que, tras una atenta consideración, dirimió el caso aceptando que se trataba de un trabajo de "teología" (probablemente recordaría que teología significa hablar de Dios y pensaría que este Dios es el que está por encima de las nubes), y que aunque hablaba de política se refería a "otro país" (se fijó sobre todo en la parte de la esclavitud de Cuba) y a "otro

tiempo" (el siglo XIX). Es el mismo fantasma que pesa sobre esos cristianos que afirman que el Evangelio es algo tan puro y sublime que no tiene que ver nada con la política, ese mundo sucio de pecado; mutilando así el Evangelio se sienten exonerados de revisar sus propias opciones políticas desde su conciencia cristiana. Es el mismo fantasma que agita a esos cristianos que después de la eucaristía acusan excitados al sacerdote por su homilía "política", aunque toda la política de esa homilía haya consistido en leer simplemente unos párrafos del Concilio o de una encíclica social del Papa o un documento del episcopado sobre la situación concreta de la sociedad en que vivimos. Es el mismo fantasma que amarga la vida de esos cristianos, que desde su pretendido apoliticismo declaran que la Iglesia, y los obispos, y los sacerdotes, y los "nuevos" cristianos se están politizando o marxistizando (y lo dicen y lo piensan con una carga enorme de agresividad y de pesimismo), cuando lo que ocurre es simplemente que ellos están anclados en una opción política que la Iglesia les obliga a revisar con la profundización de su conciencia social; pero muchas veces su opción política personal ocupa —consciente o inconscientemente— en su jerarquía de valores un puesto más importante que el de su propia opción religiosa; se sirven de ésta en favor de aquélla, o lo que es lo mismo, su opción religiosa era en el fondo una opción política.

Esta misma problemática es la que ha rodeado la aparición de la llamada nueva teología política. Aparte de unas discusiones más o menos acertadas o intransigentes sobre su nombre (262), se han suscitado las reacciones más diversas. Lo curioso del caso es que los estudios históricos en torno al tema de la teología política muestran que ésta tiene una historia que cuenta en su haber con varios siglos más que el propio cristianismo, y que no se trata sino de una constante más o menos manifiesta o disimulada en la historia de la Iglesia y de la teolo-

---

(262) H. MAIER: *Politischen Theologie?*, "Stimmen der Zeit", 94 (1969), pp. 73-91. Recogido en "Diskussion zur 'politischen Theologie' ", Kaiser Verlag, München, 1969.

gía (263). Al final de los estudios y análisis históricos uno se ve obligado a concluir con J. Moltmann: "Hay una teología conscientemente política y una teología ingenuamente política, pero no existe ninguna teología apolítica. Incluso la Iglesia es siempre política. Se trata solamente de saber si hace una política buena o mala" (264). O le vienen a uno a la memoria las palabras atormentadoras del Barth de 1946: "Si la predicación, la enseñanza y la pastoral interpretan la escritura como conviene y saben dirigirse realmente al hombre (sea o no cristiano), el evangelio será a la vez político y profético. No sería buena señal que la parroquia temiera el sermón con alcance político: ¿Es que en realidad puede tener otro alcance? Si no lo tuviera dejaría de ser sal y luz del mundo. Una parroquia consciente de su responsabilidad política deseará y exigirá que la predicación tenga carácter político y lo sabrá interpretar así, aun cuando no apareciera explícitamente" (265); "¿qué clase de predicación sería la que por puro miedo de anticipar indebidamente el *eschaton*... no tuviese nada mejor que ofrecer al hombre que vive, se equivoca y sufre hoy, sino una estéril referencia a la ambigüedad y provisionalidad de todo comportamiento político?" (266).

Cuando Pío XII defendió en sus discursos la obra civilizadora de la Iglesia nadie se escandalizó. Más bien se pensó siempre que la "civilización" no era sino parte integrante de la acción evangelizadora de la Iglesia y signo de su encarnación en el mundo. He aquí, sin embargo, que cuando cambiamos la palabra "civilización" por otra etimológicamente idéntica como "politización" las actitudes de los que escuchan cambian radi-

(263) E. FEIL: *Von der 'politischen Theologie', zur 'Theologie der Revolution'?*, en "Diskussion zur Theologie der Revolution", Kaiser Verlag, München, 1969. Con abundante bibliografía.

(264) J. MOLTMANN: *'Teologie politica' della speranza*, en "Dibattito sulla teologia politica", Queriniana, Brescia, 1971, p. 210. Y notemos aquí que cuando nos referimos a la teología política pensamos tanto en la escuela alemana como en la latinoamericana.

(265) K. BARTH: *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, "Theologie Studien", 20 (Stuttgart), 1946. Traducido en "Selecciones de Teología", 38 (1971), pp. 85-95.

(266) *Politische Entscheidung in der Einheit des Galubens*, 1952, página 19.

calmente de signo por obra y gracia de un sinfín de "confusiones" (267), connotaciones negativas y fantasmas. Sin embargo es claro que la argumentación teológica que sostiene la postura de Pío XII no necesita ninguna mutación sustancial para sostener también la postura de los que afirman la proyección política de la obra evangelizadora (268).

Recordemos esas palabras que se van haciendo lema dentro de esta nueva perspectiva: todo es político, aunque lo político no lo es todo.

Y acabemos con aquellas otras palabras de Gandhi "Mi constante experiencia me ha convencido de que no hay más Dios que la verdad. Para ver cara a cara a ese espíritu de verdad que empapa todas las cosas, hay que amarlo hasta en el detalle más pequeño de la creación. Y un hombre que aspira a esto no puede aislarse de ningún aspecto de la vida. Por eso, mi consagración a la verdad me ha empujado al campo de la política. Puedo declarar sin la menor vacilación y con toda humildad que los que dicen que la religión no guarda ninguna relación con la política, no saben lo que significa la religión" (269).

(267) *Octogesima Adveniens*, 46.

(268) Por otra parte, para algunos no es necesaria una gran argumentación teológica, pues consideran natural y evidente una lectura política de todo el Antiguo Testamento y muchos pasajes del Nuevo.

(269) Citadas en F. BIOT: l. c., p. 7.

III. NO HAY SOLUCIONES PREFABRICADAS

Este es otro de los temas importantes que el análisis histórico sugiere para la reflexión de la teología política. En el pasado no hay soluciones concretas prefabricadas para solucionar nuestros problemas de hoy. Y cuando hablamos del pasado nos referimos no sólo a la historia, sino que englobamos, incluso, a la misma Biblia. Ni en la historia ni en la misma Biblia podemos encontrar siempre las soluciones concretas a nuestros problemas en el terreno sociopolítico como cristianos.

Al referirnos a este tema podemos tener especialmente presente lo que en nuestro precedente análisis histórico hemos dicho en el apartado III del capítulo III. Allí hemos mostrado largamente las dificultades y aporías en que se situó a sí misma una determinada actitud cristiana por querer encontrar en la Biblia precisamente —y en la praxis histórica mantenida hasta entonces por la Iglesia— la solución de los problemas de su confrontación con las opciones sociopolíticas. Se pensó en aquel momento que bastaba con leer la Biblia con los mismos ojos con los que hasta entonces se había leído, como si las nuevas condiciones y la nueva conciencia cultural del momento no impusieran la necesidad de una nueva mirada y una nueva inteligencia hermenéutica de los mismos pasajes bíblicos que hasta entonces podían haber resultado claros. Se pensó entonces que la Palabra de Dios —eterna e inmutable— tenía siempre a nuestra disposición una respuesta clara e indubitable que nosotros podíamos tomar rápidamente en cualquier momento. Las nuevas perspectivas nos hacen tomar una actitud diversa que podemos intentar describir en sus rasgos esenciales desde tres aspectos diferentes.

a) *Una nueva conciencia de historicidad del hombre y de la sociedad.*

Una de las dimensiones cuyo descubrimiento y profundización ha influido más radicalmente en la cultura de los últimos tiempos ha sido la del tiempo y la historia. La historicidad es una categoría clave en gran parte del pensamiento moderno. De alguna manera se puede afirmar incluso que ha sido el pensamiento cristiano el que introdujo en la cultura occidental la dimensión de la historia, quebrando la concepción cíclica del tiempo de los griegos. Sin embargo, la explicitación de todas las virtualidades allí contenidas ha corrido a cargo de la filosofía moderna.

Tres grandes revoluciones copernicanas han conmovido el pensamiento moderno. La primera corre a cargo de Galileo, que saca a la tierra del centro del universo. La segunda corre a cargo de Darwin, que destrona al hombre de su categoría de rey de la creación para pasar a considerarlo como un eslabón más en la cadena de la evolución. La tercera corre a cargo de Marx, que quita al hombre su dominio sobre el mundo material para mostrarlo producto de las mismas estructuras sociales económicas... Pero a través de estas revoluciones —y todo lo que traen consigo— no sólo se va quebrando definitivamente el geocentrismo, el fixismo, etc., sino que se va abriendo paso una nueva concepción del mundo. El mundo ha estado siempre en el tiempo, pero ahora lo que se descubre es que el tiempo está en la misma naturaleza del mundo. El hombre ha estado siempre en el tiempo, pero lo que ahora se hace evidente es que el tiempo mismo está en el hombre. El mundo no es ya un "cosmos", un "orden", algo "dado"..., sino que es un proceso, un movimiento, una tarea, un quehacer... El mundo, y, sobre todo, el hombre, no es ya naturaleza, sino historia.

Todo esto hace aparecer una mentalidad distinta, nueva. La metafísica esencialista y estática de los griegos se ve abocada al fracaso. Todas las categorías del pensamiento —y de la acción— necesitan ser reformuladas. El mundo no es un espacio, sino

principalmente un tiempo. Y no un tiempo entendido como duración —que no sería sino una prolongación de lo estático—, sino como proceso orgánico original cuyas etapas son inintercambiables. El mundo no es ya una epifanía de lo eterno para la contemplación, sino un interrogante, un proceso y un quehacer que exigen el compromiso de la praxis. No se trata de contemplar y saber y repetir el pasado, sino de escuchar, hacer e inventar el futuro. Ya no se trata de conservar, repetir y hacer perdurar el orden trasmitido, sino de crear un orden y un mundo nuevo (270).

Aquí habría que hacer alusión al "boom" de la aparición de las ideologías y filosofías del futuro, del tiempo y de la historia. Y toda esta nueva conciencia cultural de la humanidad emplaza a los cristianos ante la exigencia de una nueva actitud concreta, dinámica, orientada a la praxis, con una reformulación de conceptos como "orden", "tradición", "conservación", "continuidad", "fidelidad", etc. Se trata, por lo demás, de una reformulación que afecta a todas y cada una de las categorías sociales y políticas. También en este punto sería fácil observar cómo esta nueva conciencia ha entrado ya en los planteamientos mismos del magisterio eclesial.

b) *Una conciencia explícita de las mediaciones culturales.*

Las ciencias histórico-críticas forman un capítulo capital dentro de los fundamentos del pensamiento y de la conciencia modernos. La filosofía de la historia, la filosofía del lenguaje, la hermenéutica, la antropología cultural, etc., han abierto unas perspectivas insospechadas antaño. El descubrimiento de que todas nuestras construcciones y estructuras mentales encuentran una mediación inevitable en un determinado lenguaje cultural crea unas enormes posibilidades, incluso para la fe.

---

(270) Ello significa que las etapas de la historia y las diversas soluciones dadas a su problemática son consideradas como válidas únicamente en su sitio y contexto, de una manera original e irrepetible, inintercambiable de alguna manera.

No hay fe sin lenguaje cultural. En la Iglesia peregrina la fe no puede existir nunca en estado puro: necesita la mediación de un lenguaje en el que expresarse. La fe-sin-más, sin ninguna adherencia o mediación de lenguaje es una abstracción. La fe no es primariamente conocimiento, pero es un acto global y humano del creyente, y el creyente es un hombre, y este hombre no puede creer sin expresar y formular de algún modo las realidades creídas: he ahí la mediación inevitable de un lenguaje cultural (271).

Esta imprescindible mediación del lenguaje cultural en la vivencia misma de la fe tiene lugar tanto para bien como para mal. Para bien, en primer lugar, porque sin tal mediación la fe no sería accesible a una vivencia enteramente humana por parte del creyente. Pero para mal también, como nos demuestra la historia. En efecto, cuando en la cultura —que siempre, para ser tal, debe ser un proceso dinámico, histórico— cambian las circunstancias y se transforma y profundiza la experiencia que de sí mismo hace el hombre, aparece un nuevo lenguaje cultural, nuevas categorías, las palabras cobran nuevos sedimentos de significación, nuevos matices, nuevos contenidos... En este trance, que afecta tanto a creyentes como a no creyentes, expresiones y formulaciones de la fe (dogmas o exigencias ético-morales, por ejemplo) que hasta entonces habían sido adecuadas para expresar más o menos plenamente el mensaje religioso se hacen inadecuadas, porque en ese momento las categorías culturales empleadas en dicho lenguaje religioso están perdiendo fuerza con ocasión de los nuevos planteamientos. Las viejas expresiones y formulaciones no dicen ya adecuadamente el núcleo del mensaje cristiano, han perdido fuerza. O también

---

(271) Sobre los problemas de la relación entre la fe y el lenguaje, cfr.: De Certeaux: *Cultures et spiritualités,* "Concilium", 19 (1966), pp. 7-26; Varios: *Lumière et Vie* (monográfico sobre *Le langage de la foi*), 88 (1968); J. P. Jossua: *Regla de fe y ortodoxia,* "Concilium", 51 (1970), pp. 58-70; L. Luzbetak: *Un solo vangelo nelle diverse culture. Antropologia aplicata alla pastorale,* Ed. Elle di ci, Torino, 1970; F. Sebastián: *Antropología y teología de la fe cristiana,* Sígueme, Salamanca, 1972, especialmente el cap. 10; Schillebeeckx: *Inteligence de foi et interpretation de soi,* en "Theologie d'aujourd'hui et de démain", París, 1967, pp. 120-137; P. Tillich: *Dynamique de la foi,* Tournai, 1968.

han surgido nuevos problemas a los que nunca se había respondido adecuadamente en la historia pasada y es preciso ahora afrontar originalmente.

Es en este momento en el que es necesaria la "reformulación de la fe". Y es ahí donde se debe mostrar como en su punto álgido la fuerza y el dinamismo de la fe en su interrelación con la cultura. Fe y lenguaje cultural son ciertamente dos cosas distintas, pero no adecuadamente separables; en nuestra realidad humana de creyentes no tienen otra posibilidad que la de depender mutuamente. La fe necesita un lenguaje cultural para ser expresada. Pero esta expresión que el lenguaje le presta no es simplemente una condición de posibilidad para su vivencia, sino también una esclavitud. La fe debe saber que al ser expresada en una cultura no sólo está expresada, sino también mediada y mediatizada. Y debe saber que las formulaciones que ella misma alcanza dentro de ese lenguaje están condenadas a la misma temporalidad e historicidad de dicho lenguaje. Cuando ese lenguaje cambia —y cambia con la cultura, pues nos referimos a un lenguaje cultural— la fe necesita una reformulación, so pena de pasar al archivo de la historia. Y como el lenguaje cultural, como la cultura misma, es una realidad siempre en movimiento, se impone a la fe la necesidad de una incesante reformulación.

Caería todo lo que estamos diciendo en el vacío si se quisiera entender que el desarrollo del lenguaje cultural —como realidad dinámica e histórica— procediera siempre según un movimiento rectilíneo, deduciendo de ello que la correspondiente reformulación impuesta a la fe y a la teología pudiera satisfacerse con una incesante prolongación también rectilínea de las expresiones o argumentos anteriores. Este es un poco el espejismo de que han sido víctimas algunos movimientos integristas que con ocasión de los últimos tiempos de "revisión y reformulación" han propuesto como principal tarea de la Iglesia la de "conservar el depósito" de la fe postulando una validez entera y perenne de las "fórmulas" de la fe. Si en el proceso histórico del lenguaje cultural no se diera más que un cambio

cuantitativo —evolución de la cultura por mero aumento— la renovación del lenguaje teológico pudiera ser de esa manera también: por mero alargamiento de la concatenación de silogismos. Pero el proceso cultural es algo mucho más complejo. No es meramente cuantitativo, sino también cualitativo. El "hablar posmetafísico" (?) de la cultura moderna, evidentemente, no se puede considerar como la permanencia de un entimema cuyas primeras premisas estén en la metafísica de Aristóteles. Lo que ha tenido lugar ha sido, más bien, un cambio cualitativo. Esto tiene unas repercusiones inevitables sobre la expresión de la fe, sobre la teología y sobre la conciencia cristiana situada frente a la praxis.

Esta nueva manera de afrontar los problemas tiene también incidencias notables sobre la confrontación de la fe cristiana con las opciones sociopolíticas. Lo diremos con palabras ajenas esta vez: "Las luces de las ciencias histórico-críticas nos han hecho conscientes del carácter relativo de las tradiciones cristianas, tenidas largo tiempo como incuestionables y absolutas. Tales tradiciones ya no constituyen la envoltura obvia e indiscutible en que desarrollar nuestra vida. La fe crítica ha logrado establecer una relación mediata y libre con las propias tradiciones fundamentales. Hoy la Iglesia, la teología y la fe deben pasar a través de una crítica social, política y sicológica de la ilustración para poder alcanzar un nuevo estado de conciencia. La crítica busca cuáles sean las instituciones y los efectos prácticos, políticos y sicológicos de las iglesias, de las teologías y de la fe. Una teología responsable debe llevar a cabo una doble reflexión: analizar desde el punto de vista de la crítica de las instituciones el puesto que las iglesias ocupan en la vida de la sociedad moderna y examinarse a sí misma desde el punto de vista de la crítica ideológica... La teología no puede olvidarse de sí misma y prescindir de la propia realidad social y política, como hacía la vieja teología metafísica y personalista. Una teología responsable debe examinar las instituciones, las palabras y los símbolos de la Iglesia para ver si son para el pueblo un opio religioso o un fermento real de libertad, si difunden la fe o la superstición, si presentan a Cristo crucificado o son un

servicio a los ídolos de los poderosos. La teología política no es, pues, simplemente una ética política, sino que es más amplia y toma en examen la conciencia política de la teología misma. No quiere transformar las cuestiones políticas en temas centrales de la teología, ni ofrecer un apoyo religioso u ordenamientos o corrientes políticas. El término 'teología política' indica más bien el campo, el ambiente, el elemento en el que la teología cristiana debe articularse hoy conscientemente" (272).

Si la Iglesia hubiera descubierto antes la inevitable mediación cultural que sufren todas las expresiones y formulaciones de la fe (273) habría afrontado probablemente muchas opciones desde una perspectiva diversa. Pero la historia es la historia.

c) *Una nueva comprensión de la Biblia.*

Los dos anteriores rasgos, a) y b), que acabamos de señalar, confluyen en este tercero. En definitiva, el portentoso avance de los estudios bíblicos no ha hecho sino aplicar al estudio de la Palabra de Dios la nueva conciencia de la historicidad y de las mediaciones culturales. Aquí no tratamos, lógicamente, de hacer ningún balance de estos estudios, sino, simplemente, apuntar con brevedad algunos elementos hoy en día ya adquiridos que conciernen a nuestro tema.

Al dirigirnos a la Biblia es preciso, en primer lugar, observar que los problemas que hoy nos planteamos en la confrontación con las opciones sociopolíticas no pueden encontrar en la Biblia una respuesta inmediata y directa. Y esto no sólo en cuanto se refiere a los problemas concretos y mínimos, sino incluso en bastantes aspectos de los planteamientos generales. La razón es clara: por muy generales y fundamentales que sean estos problemas no pueden surgir entre nosotros si no es ligados a unas circunstancias y a un lenguaje cultural necesariamente extraño al de la Biblia. Aquello que en la Biblia nos aparece

(272) J. MOLTMANN: l. c., pp. 208-210.
(273) Sin excluir las de la misma Biblia, como diremos a continuación.

como posible respuesta a nuestras preguntas fundamentales en este campo debe ser sometido a una intensa hermenéutica, para evitar el proyectar sobre ello nuestros intereses y las estructuras mismas de nuestras necesidades.

Nuestro contexto histórico es absolutamente diverso al de la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. El Antiguo Testamento es, ante todo, una historia, la de un pueblo pequeño, que se va formando progresivamente en la lucha no sólo contra otras naciones —mejor sería hablar de otras razas—, sino, sobre todo, contra las divinidades de esas naciones. La historia se desarrolla en un área geográfica muy estrecha, alrededor de una tierra considerada como regalo de Dios. Las dimensiones geográficas varían en el Nuevo Testamento: lo escriben unos cristianos que están en relación con el Imperio romano, extendido alrededor del mar Mediterráneo. Es característico en este mundo el hecho de que en él se identifican la religión y la política, en provecho de la política. El emperador es una divinidad. Naturalmente, estos condicionamientos, tan distintos de los nuestros, invitan a una lectura sumamente prudente y crítica de la Biblia. En la cuestión fe-política es lógico que no pueden darnos las respuestas a las cuestiones que planteamos: no podían planteárselas los autores de los diferentes libros de la Biblia (274).

De buena gana los cristianos desearíamos en muchas ocasiones encontrarnos con el "evangelio puro" —como se decía en el siglo XVI— para encontrar una respuesta evangélica indubitable a nuestros problemas. Pero esto no es posible, porque el evangelio en estado puro no ha existido nunca. Incluso las palabras de Jesús, si es que es posible aislarlas con certeza de

(274) F. BIOT: l. c., pp. 116-118. Esta imposibilidad de extraer una solución pronta y única para nuestros problemas ha sido recogida también de alguna manera en el Concilio Vaticano II: "No piensen que los pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan... En los casos de soluciones divergentes muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia" (*Gaudium et Spes*, 43).

otros discursos que las comentan o ilustran, se encuadraban en una cultura, respondían a situaciones particulares, se basaban en las costumbres de su tiempo y, por tanto, en las formas de su lenguaje. Suponían cierta filosofía ambiental o, mejor dicho, cierta sabiduría (275).

Recordemos en este sentido la actitud de seguridad con que la Iglesia ha defendido en numerosas ocasiones del pasado determinadas concepciones políticas o sociales creyéndolas ingenuamente evidentes tras una lectura directa de la Biblia. En cuanto a nuestro estudio histórico recordemos una vez más la problemática a que nos hemos referido al hablar de la autoridad política en el capítulo anterior, así como la actitud general de la Iglesia respecto a problemas sociopolíticos y revolucionarios en el siglo XIX. Con frecuencia bastó a muchos eclesiásticos ensartar unos cuantos textos entresacados de las partes más diversas de la Biblia para demostrar como "evidentemente querido por Dios" un determinado orden social o político que ellos defendían.

"A partir del momento, absolutamente necesario, en que reconocemos esa vinculación necesaria de los textos escriturísticos con una cultura, nos situamos ante ellos de una forma totalmente distinta de como lo hicieron sus destinatarios. La distancia que tomamos frente a ellos con nuestros elementos culturales indispensables e inevitables es, a su vez, un fenómeno cultural típico de nuestros tiempos, que ignoraban por completo los antiguos" (276).

---

(275) Ibíd.; Girardi dice muy acertadamente: "En esta como en otras ocasiones la conciencia de la profunda diversidad entre nuestro contexto cultural y aquel en que han sido escritos los libros neotestamentarios debe prevenirnos de la tentación de encontrar delineados nuestros problemas y nuestras soluciones. Sin embargo, la síntesis entre la inspiración originaria y la situación contemporánea, que el evangelio no hace ni podía hacer, es tarea indefinida de la conciencia cristiana en su devenir histórico" (l. c., p. 46).

(276) F. Biot: ibíd.; un ejemplo de todo esto podemos verlo en estas palabras de W. Kasper: "En una sociedad estática como era la del Nuevo Testamento el amor cristiano no podía producir un cambio de estructuras, pero en el marco dinámico de la sociedad actual debe producir ese cambio. El amor cristiano al prójimo ya no puede reducirse

hoy a un amor de hombre a hombre ni remediar la necesidad aguda por medio de limosnas. El amor cristiano significa una modificación de las condiciones de esa necesidad a nivel de desarrollo, de estructuras, de política social, educativa y de vivienda. El amor cristiano ha de ser la norma de la relación internacional entre los ricos Estados industriales y los pueblos pobres del Tercer Mundo" (*Utopía política y esperanza cristiana,* "Selecciones de Teología", 38 (1971), pp. 227-228). Confróntese también la nota 148 del anterior capítulo.

IV. UNA NUEVA OPTICA: LA «CRITICA»

Decididamente, nuestro mundo ya no es el mundo antiguo en el que tantos siglos ha vivido la Iglesia. En nuestro nuevo mundo hay una categoría que sella todas nuestras actitudes y perspectivas: la "crítica" —en el sentido más amplio y positivo de la palabra—. Nuestro mundo ha perdido la ingenuidad. Se ha hecho crítico.

En el mundo del conocimiento humano, filósofos como Kant y Hegel representan un cambio radical de sentido: despertaron al hombre de su "sueño dogmático". Después de ellos todas las cuestiones del conocimiento —y todas las que previamente suponen una cuestión de conocimiento— deben ser planteadas de diversa manera. Desde otro frente diverso, la nueva ciencia, con sus espectaculares éxitos, ha abierto los ojos del hombre a un mundo que hasta ahora ha sido, en verdad, desconocido, y ha impuesto en la misma mirada del hombre una actitud profundamente diversa ante el universo —incluso ante el universo interior al hombre mismo—. Hasta las zonas más sagradas y ocultas —como la vida biológica o el siquismo profundo— han sido iluminadas por la ciencia.

Desde el plano de las perspectivas más generales, ha sido la Ilustración la que ha abierto un capítulo nuevo en la historia de la Humanidad. Por todas partes ha erigido sus altares la diosa razón, pero no una razón cualquiera, sino la razón adulta y crítica (277).

Esta emancipación de la razón y la secularización que la acompaña —que por sí misma merecería un tratamiento aparte— emplazan al hombre moderno ante una nueva hermenéutica de su misma existencia. La realización de la ilustración no es nunca un problema puramente teórico, sino que es esencialmente político, un problema de la práctica social. "La existencia misma se ha convertido en un tema político; el nuevo nombre de la cultura es política" (278). En el ámbito de lo social-político es donde convergen las dimensiones críticas de la historia moderna tal como han sido planteadas por el proceso de la Ilustración.

La nueva óptica crítica adoptada creemos que puede tomarse como una característica fundamental y diferenciante en la nueva actitud que muchos sectores de cristianos están adoptando frente a los sociopolítico, así como en la "nueva teología política", que tematiza y representa dicha actitud. Teología política —con este u otro nombre— siempre ha habido en la Iglesia —ya nos hemos referido a ello—. Sin embargo, la nueva teología política reivindica para sí el orgullo de una imprescindible óptica que la caracteriza: precisamente la actitud "crítica". Con ello no se hace sino abordar definitivamente, y por primera vez, la problemática fundamental derivada de la Ilustración, hasta ahora preterida de un modo u otro. En efecto, la azarosa historia de la teología católica en la Edad Moderna podemos recogerla así: en la primera mitad del siglo pasado la escuela de Tubinga oponía críticamente la teología a las filosofías contemporáneas, especialmente al idealismo alemán, pensando así defender la gran tradición teológica. A continuación la neoescolástica se colocaba directamente en una perspectiva previa a la Edad Moderna, insistiendo en el mismo intento de inmunizar la teología católica contra las filosofías modernas y contemporáneas. Desde los años 30 la teología dogmática se ha ido liberando lentamente del gueto de la neoescolástica. Se reemprende entonces el diálogo con las filosofías modernas y con las teorías históricas precisamente en el punto en que había sido interrumpido: en la oposición al Kant de la crítica trascendental y al idealismo alemán, tomando en consideración el

(277) J. B. METZ: *Teología del mundo,* Sígueme, Salamanca, 1971, pp. 145-146.

(278) Ibíd., pp. 150, 241.

ámbito categorial de la fenomenología, el existencialismo y el personalismo. "En cambio, por creerlo superado por el romanticismo y por el idealismo quedó sin estudiar, o, al menos, sin deducir todas sus consecuencias, el campo problemático de la historia moderna de la libertad y la ilustración, de la crítica post-hegeliana del idealismo que actualmente conmueve los fundamentos de la teología en sus variadas formas, de la crítica de las ideologías y de la religión. En el contexto de esta problemática debe ser tratado y entendido el contenido y la intención teológica de la tendencia que se agrupa hoy bajo el lema —quizá equívoco —de 'teología política'. Una teología que quiera ser, en este sentido, críticamente responsable de la fe cristiana y de sus consecuencias, no puede prescindir en su núcleo de estas relaciones 'sociales 'y 'prácticas'. La teología debe tener en cuenta el dato —subrayado desde la Ilustración y la crítica post-idealista de la religión— de que la Iglesia es, de hecho, una fuerza política poderosa, y esto *antes* de que exprese una toma de posición política, y, por tanto, *antes* de que se pregunte por los criterios a seguir en las actuales circunstancias. En este sentido, dar por supuesta, como cosa evidente, la 'neutralidad de la Iglesia' es una postura acrítica que desfigura la verdad. Por su parte, la nueva teología intenta evitar, a base de una hermenéutica crítico-práctica (y política, ¿podría no serlo?), que la Iglesia, incontrolada y acríticamente, se identifique con una determinada ideología política, y degenere así en una mera religión política, o al menos actúe como tal" (279).

He ahí magistralmente descrita la verdadera originalidad de la nueva teología política así como la nueva actitud cristiana que representa. El cambio está en la óptica adoptada, una óptica crítica. No se trata de pasar de la derecha a la izquierda —como acusan muchos viejos cristianos, confesando con ello, inconscientemente, su propia ubicación en la derecha—. De lo que se trata es de no casarse ingenuamente con ninguna determinada ideología política, y de no desconocer la proyección política

(279) J. B. METZ: *La autoridad eclesiástica frente a la historia de la libertad,* en *Ilustración y teoría teológica* (colaboración con Moltmann y Oelmüller), Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 48-49.

que tiene cualquier actitud. Y como las opciones políticas nunca expresan adecuada, total o perennemente el Evangelio, la Iglesia, como testigo del reino escatológico, debe estar siempre en actitud y disposición de peregrinar incesantemente más allá de las ideologías y sistemas políticos, hacia el Reino de Dios, que es reino de Justicia, de Amor y de Paz. El paso clave no consiste en cambiar de la derecha a la izquierda, sino en pasar de una postura ingenuamente acrítica a una actitud crítica.

V. ¿QUE ES HOY ANUNCIAR LA SALVACION?

Este sería, finalmente, el tema central de teología dogmática que late debajo de toda la problemática que estamos estudiando. Es un tema que engloba paralelamente perspectivas de soteriología y de eclesiología con el estudio realista de los signos de los tiempos. Es, sin duda ninguna, el tema central, dogmáticamente hablando. Nosotros no vamos a desarrollarlo, ni mucho menos a solucionarlo; apuntaremos sólo esquemáticamente algunos de los elementos principales que componen su problemática.

a) *La referencia a los signos de los tiempos: hoy.*

Los análisis históricos de la teología política —como el que nosotros hemos intentado en este estudio— tienen la ventaja de no enfrentarse con nuestra ancestral tendencia a no reconocer nuestros errores; los errores históricos los reconocemos siempre más fácilmente que los propios nuestros, y no sólo por obra de la perspectiva. Pero sería falso pensar que la problemática indicada por estos análisis hubiera quedado definitivamente enterrada en el pasado. Es un error pensar que los problemas que la Iglesia encontró con la revolución liberal, con la esclavitud o con la democracia no tengan nada que ver o qué decir en nuestra situación actual —salvada la heterogeneidad de situaciones y el abismo cultural que media entre ambas—. Es un error pensar que los contenidos mismos de justicia social que se debatían en una perspectiva profunda bajo la revolución liberal o los periódicos movimientos de rebelión de los esclavos no tengan nada que ver con la justicia social, que está en juego debajo de los hodiernos movimientos de revolución social o bajo las múltiples formas de esclavitud moderna presentes tanto en el mundo desarrollado como en el subdesarrollado.

La salvación cristiana siempre es la misma, pero no es idéntica la comprensión que nosotros tenemos de ella a lo largo de los tiempos. Por ello, para anunciar debidamente la salvación hoy, de una manera inteligible y creíble, es necesario evitar los errores del pasado y encarnarse decididamente en nuestro tiempo y en nuestro mundo, en un tiempo en que "la cuestión social ha tomado una dimensión mundial" y en un tiempo en que "los pueblos hambrientos interpelan con acento dramático a los pueblos opulentos" (280).

b) *Una soteriología que afronte los nuevos problemas.*

Podríamos sintetizar esquemáticamente la problemática que se presenta en torno a la soteriología desde la teología política como la presencia de unas instancias de corrimiento de la salvación cristiana, tanto en el plano del tiempo como en el del espacio.

Por lo que se refiere al plano del tiempo la pregunta podría formularse así: ¿la salvación cristiana es una salvación sólo "escatológica" o, por el contrario, es una salvación ya actuante? Con frecuencia la imagen de la salvación que hemos presentado ha adolecido de unos planteamientos excesivamente proyectados hacia el *eschaton,* hacia el final de los tiempos, hacia la *vida postmortal estrictamente. Ante una salvación así, la actitud* cristiana correspondiente consistía en una "preparación" de tipo primordialmente personal: había que vivir "preparados" para la sorpresa de la muerte, "estar" en gracia, acumular méritos, hacerse ricos de bienes eternos, pensar en el cielo y despreciar la tierra... La nueva conciencia cristiana pide a la soteriología una presentación más exigente de la escatología cristiana. La salvación cristiana no puede ser algo absolutamente separado de nuestra vida temporal y situado estrictamente más allá de los tiempos. La salvación cristiana también tiene

(280) *Populorum Progressio,* 3.

que estar ya presente y actuante. Pero aquí la problemática empalma con el segundo aspecto.

Por lo que se refiere al plano del espacio —por hablar de alguna manera—, la pregunta se formularía así: ¿la salvación cristiana es sólo "espiritual" o es integralmente humana? Porque con frecuencia también la imagen presentada de la salvación cristiana pertenecía a un mundo (?) de los "espíritus", desprovisto enteramente de exigencias terrenas e históricas. El pecado de que nos libra la salvación cristiana, ¿es pecado sólo "espiritual" o es un pecado que cuaja en estructuras humanas, en opresión, en egoísmo social, en explotación del hombre por el hombre? La salvación que esperamos es una realidad absolutamente heterogénea a nuestra realidad humana histórica o guarda cierta continuidad y homogeneidad? ¿Qué sentido y qué valor tiene la actividad del hombre en el mundo, su esfuerzo por construir una sociedad mejor, un mundo más humano, una *justicia más verdadera, un futuro más cercano al Reino escatológico*? La teología política, precisamente por presentar el mundo político como el ámbito en el que el hombre desarrolla esa búsqueda de una sociedad mejor, de un mundo más humano, de una justicia más verdadera, de un futuro más cercano al Reino escatológico, necesita de la soteriología una clarificación y profundización de estas realidades.

c) *Una nueva inteligencia y praxis de la evangelización.*

No es sino el efecto en el plano de la eclesiología de la nueva conciencia desarrollada en la soteriología. Si la reformulación de la salvación cristiana suscita en nuestra conciencia nuevas exigencias, la misión de evangelizar de la Iglesia —como anuncio que es de aquella salvación— sufre las reformulaciones correspondientes.

A los dos planteamientos de soteriología a que nos hemos referido anteriormente corresponderían dos concepciones diversas de la evangelización —y por tanto de la misión de la Iglesia—. Para unos la evangelización consiste estrictamente en el anuncio de los bienes (espirituales) del Reino, en el anuncio de la Muerte y Resurrección de Jesucristo; todo lo demás no es misión nuestra: la ONU, los sindicatos o los revolucionarios lo hacen mejor que nosotros. Para otros la evangelización es algo más encarnado y más profético —como Jesucristo mismo—; pero preferimos describir esta nueva concepción de la evangelización con unas palabras del Sínodo de los Obispos de 1971, palabras que nos parecen ser la mejor de las descripciones del núcleo mismo de la auténtica "nueva teología política":

> "Escuchando el clamor de quienes sufren violencia y se ven oprimidos por sistemas y mecanismos injustos; y escuchando también los interrogantes de un mundo que con su perversidad contradice el plan del creador, *tenemos conciencia unánime de la vocación* de la Iglesia a estar presente en el corazón del mundo predicando la buena nueva a los pobres, la liberación a los oprimidos y la alegría a los afligidos. La esperanza y el impulso que animan profundamente al mundo *no son ajenos al dinamismo del evangelio, que por virtud* del Espíritu santo libera a los hombres del pecado personal y de sus consecuencias en la vida social.
>
> La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva.
>
> La misión de predicar el evangelio en el tiempo presente requiere que nos empeñemos en la liberación integral del hombre ya desde ahora, en su existencia terrena. En efecto, si el mensaje cristiano sobre el amor y la justicia no manifiesta su eficacia en la acción por la justicia en el mundo, muy difícilmente obtendrá credibilidad entre los hombres de nuestro tiempo.
>
> Nuestra misión exige que denunciemos sin miedo las injusticias con caridad, prudencia y firmeza, en un diálogo sincero con todas las partes interesadas. Sabemos que nuestras denuncias en tanto podrán obtener asentimiento, en cuanto sean coherentes con nuestra vida y se manifiesten en una acción constante.

"La transformación radical del mundo en la pascua del Señor da pleno sentido a los esfuerzos de los hombres y, particularmente, de los jóvenes por la disminución de la injusticia, de la violencia y del odio, y por el progreso conjunto de todos en la justicia, la libertad, la paternidad y el amor" (281).

(281) Sínodo de los Obispos de 1971, documento sobre la justicia en el mundo.

VI. CONCLUSION

Llegados al punto final de nuestro estudio no podemos menos de renunciar a exponer nosotros mismos las conclusiones. Estas son algo demasiado serio y personal como para que intentemos nosotros definirlas o determinarlas. El lector *debe* sacar sus conclusiones. Porque todo lo que hemos dicho no puede reducirse de ninguna manera a un discurso anodino sobre un tema indiferente; se trata más bien de unas reflexiones en torno a unas exigencias de la conciencia cristiana. Por eso, no encontramos una manera mejor de poner punto final a este trabajo que la de recoger brevemente unos textos del Magisterio de la Iglesia, que nos hablan de esta *obligación* que tenemos, en cuanto cristianos, de participar, de pronunciarnos, de tomar una opción.

Del Concilio Vaticano II:

> "El Concilio exhorta a los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales. Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas según la vocación personal de cada uno. Pero no es menos grave el error de quienes, por el contrario, piensan que pueden entregarse totalmente a los asuntos temporales, como si éstos fuesen ajenos del todo a la vida religiosa, pensando que ésta se reduce meramente a ciertos actos de culto y al cumplimiento de determinadas obligaciones morales. El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo; falta sobre

todo a sus obligaciones con Dios y pone en peligro su eterna salvación" (282).

De la Carta Apostólica Octogésima Adveniens:

"Construir la ciudad..., crear nuevos modos de proximidad y de relaciones, percibir una aplicación original de la justicia social, tomar a cargo este futuro colectivo que se anuncia difícil, es una tarea en la cual deben participar los cristianos" (283). "El cristiano tiene obligación de participar en esta búsqueda, al igual que en la organización y en la vida políticas" (284). "Tomar en serio la política en sus diversos niveles es afirmar el deber del hombre, de todo hombre, de reconocer la realidad concreta y el valor de la libertad de elección que se ofrece, para tratar de realizar juntos el bien de la ciudad, de la nación, de la humanidad. La política es un aspecto grave y difícil, aunque no el único, del deber que el cristiano tiene de servir a los demás" (285).

De los Documentos de Medellín:

"La carencia de una conciencia política en nuestros países hace imprescindible la acción educadora de la Iglesia, con objeto de que los cristianos consideren su participación en la vida política de la nación como un deber de conciencia y como el ejercicio de la caridad en su sentido más noble y eficaz para la vida de la comunidad" (286).

Del Sínodo de los Obispos de 1971:

"Debemos estar preparados a asumir nuevas responsabilidades y nuevos deberes en todos los campos de la actividad humana y, particularmente, en el ámbito de la sociedad mundial, si de verdad se quiere poner en práctica la justicia. Nuestra acción debe dirigirse en primer lugar hacia aquellos hombres y naciones que,

(282) *Gaudium et Spes,* 43.
(283) *Octogesima Adveniens,* 10.
(284) Ibíd., 24.
(285) Ibíd., 46.
(286) Documentos de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Promoción Humana, 1. Justicia, núm. 16.

por diversas formas de opresión y por la índole actual de nuestra sociedad, son víctimas silenciosas de la injusticia, más aún, privadas de voz.

"La misión de la Iglesia implica la defensa y promoción de la dignidad y de los derechos fundamentales de la persona humana. Los miembros de la Iglesia, como miembros de la sociedad civil, tienen el derecho y la obligación de buscar el bien común como los demás ciudadanos. Deben actuar como fermento del mundo en la vida familiar, profesional, social, cultural y política" (287).

(287) Sínodo de los Obispos de 1971, documento sobre la Justicia en el Mundo.

INDICE